This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

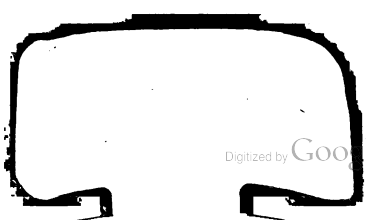
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08162899 6


Digitized by Google

G 3 7
Digitized by Google

Digitized by Google

(W. E.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Spinoza's

Ethik

Erster Theil

Neue unveränderte Auflage.

Leipzig,
bey Adam Friedrich Böhme.
1796.

Digitized by Google

- 24738 -

ASTOR LIBRARY
JUN
1
1894
NEW YORK

Digitized by Google

Vorrede.

Bey der Ausgabe dieses Buchs, welches die zwey ersten Bücher der Ethik des Spinoza enthält, ist meine Absicht nicht, zu widerlegen, was Spinoza behauptet hat, daß nemlich Ein Gott sey, daß er nothwendig existire, daß er ewig, unendlich, die innwohnende Ursach aller Dinge sey u. s. w. Meine Absicht ist nur zu zeigen, daß man von Gottes Wesen nichts Bestimmtes beweisen, daß man es nicht so beweisen könne, wie es Spinoza bewiesen hat, weil dieser und dergleichen Gegenstände von der Art sind, daß sie gar nicht Erkenntnisse für uns werden können.

Das System des Spinoza verdient es vorzüglich, daß die kritische Philosophie, die sich zu keiner philosophischen Sekte schlägt, ihr Heil an demselben versuche. Denn was transscendente Metaphysik je möglich zu machen im Stande war, hat Er geleistet.

Seine Lehre von Gott ist die bündigste und die einzige, in welche sich zuletzt alle Spekulation über Gegenstände einer übersinnlichen Welt auflöst; die einzige, welche unwiderleglich ist, wenn man die Sätze der bisherigen Metaphysik, die den Grund der Erkennbarkeit

Digitized by Google

der Dinge überhaupt blos in dem Verstande und in d Vernunft sucht, bey der Widerlegung zum Grunde leg und wenn es in dem Systeme des Spinoza Schwierig keiten giebt, so ist wenigstens die übrige supernaturalist sche Philosophie, (die uns vielleicht in noch größere ver wickelt) wie sie vor und nach ihm existirt hat, nicht in Stande, sie aufzulösen. Beydes haben scharfsinnig philosophische Köpfe zu unsern Zeiten eingesehen, und dem Spinoza die ihm schuldige Gerechtigkeit wiederfah ren lassen. Da er die Philosophie, die sich mit Ge genständen beschäftiget, die außerhalb dem Felde der Erfahrung liegen, bis auf den höchsten Punkt getrieben, und kein spiritualistisch dogmatischer Philosoph nach ihm ein System von Gott aufgestellet hat, das nicht in das seinige aufgelöst werden könnte, so muß er auch als der Coryphäus dieser Philosophen betrachtet, und nach ihm die Epoche benannt werden, die in der philosophischen Geschichte vor der Epoche Kants, der zuerst zeigte, daß und warum das Daseyn übersinnlicher Gegenstände sich nicht aus bloßen Begriffen beweisen lasse, vorherging. Die Männer, die diesen Vorzug der spinozistischen Lehre anerkannten, haben jedoch zur Ausmittelung der Wahr heit derselben ganz verschiedene Wege eingeschlagen. Die meisten, und unter diesen hauptsächlich Kant, Jakobi und Rehberg fanden die von Spinoza aufgestellten Grundsätze für die Beweise vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele unstatthaft, indem sie behaup teten und bewiesen, daß alles, was ein Gegenstand mensch-

licher

sicher Erkenntniß seyn soll, nicht blos durch den Verstand mittelst der Begriffe gedacht, sondern auch mittelst der Sinnlichkeit angeschaut werden müsse. Da sich nun alles Denkbare, in wiefern es zugleich erkennbar seyn soll, auf blos sinnliche Gegenstände einschränkte; Gott und Seele aber in Ansehung ihres Wesens und ihres Daseyns zu aller Zeit, als Gegenstände ausser aller möglichen Erfahrung, schlechterdings für Menschen nicht erkennbar seyn können, so verwarfen sie das Lehrgebäude des Spinoza und aller übrigen dogmatisch spiritualistischen Metaphysiker, und führten alles, was sich vom Daseyn Gottes und Unsterblichkeit der Seele behaupten läßt, auf einen vernünftigen Glauben zurück. Andere hingegen, und unter diesen besonders Mendelssohn und Herder, ließen die Lehre des Spinoza im Ganzen bestehen, suchten sie mit dem Leibnitz-Wolfischen System zu vereinigen, und zu dem Ende modificirten, berichtigten und ergänzten sie ihn nur daraus.

Daß alle dogmatische Metaphysik, wenn sie consequent seyn soll, unvermeidlich auf die Vorstellungen führe, die das Wesentliche in dem System des Spinoza ausmachen, hat Herr Rehberg in seinem Buche: über das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion (Berlin 1787) überzeugend bewiesen. Ob nun gleich hieraus schon unmittelbar folgt, daß alle dogmatische Metaphysik, die den Beweis alles Daseyns blos auf Begriffe gründet, keine Gründe enthalten kann, die

Digitized by Google

eine Widerlegung des spinozistischen Systems mit einem günstigen Erfolge erwarten ließen; so wird es doch nicht unnütz seyn, wenn ich hier kürzlich besonders zeige, daß es keiner der bisherigen vier philosophischen Hauptpartheyen gelingen könne und bis jetzt gelungen ist, eine solche Widerlegung mit Vortheil zu Stande zu bringen; zu welchem Ende ich eine kurze Darstellung der Lehre des Spinoza von Gott voran schicken zu müssen glaube.

Substanz ist, was in sich selbst ist und sich für sich selbst denken läßt, oder dessen Begriff von dem Begriffe keines andern Dinges abhänge; oder das, was durch sich selbst besteht, keines andern Wesens zu seiner Würklichkeit bedarf.

Die Eigenschaft ist das, was der Verstand an der Substanz als dasjenige, was ihr Wesen ausmacht, begreift.

Die Modi oder Modifikationen sind die Beschaffenheiten einer Substanz, oder das, was in einem andern ist, was nicht für sich selbst, sondern in einem andern Dinge ist; was nicht in und durch sich selbst besteht, nicht durch sich selbst gedacht werden kann, sondern durch ein anderes gedacht werden muß, dessen Daseyn das Daseyn eines andern Dinges voraussetzt.

Es kann nicht mehr als eine einzige Substanz geben. Denn gäbe es mehrere, so müßten sie entweder in Ansehung ihrer Eigenschaften oder ihrer Modificationen verschieden seyn. Das erstere ist aber nicht möglich; denn das Wesen der Substanz besteht eben darin,

daß

daß in ihr gerade diese und keine andere Eigenschaften vorhanden und denkbar sind. Eben so unmöglich ist auch eine Verschiedenheit der Substanzen in Ansehung der Modorum. Denn diese gehören nicht zu dem Wesen der Substanz; wenn man sie also abgesondert von der Substanz für sich denkt, so wird man nie bestimmen können, welcher von den angenommenen mehrern Substanzen diese oder jene bestimmten Modi angehören.

Da es also nicht mehr als eine Substanz geben kann, so kann sie auch von keiner andern Substanz hervorgebracht seyn.

Sie muß also die Ursach ihrer selbst seyn; ihr Wesen involviret zugleich Daseyn; es gehöret zu ihrer Natur, daß sie da ist.

Sie ist aber auch nothwendig da, weil im Gegentheil das Wesen derselben das Daseyn nicht in sich schliessen würde; sie ist ferner nothwendig unendlich; denn wenn sie endlich wäre, würde sie von etwas anderm hervorgebracht, folglich nicht mehr Substanz seyn; der Begriff der Endlichkeit würde den Begriff der Substanz ganz aufheben.

Endlich ist die Substanz untheilbar. Denn wenn sie theilbar wäre, so müßten die Theile entweder das Wesen der unendlichen Substanz beybehalten, oder nicht. Im ersten Falle würden mehrere Substanzen angenommen werden müssen, welches ungereimt wäre; im zweyten Falle würde die Substanz selbst aufhören zu seyn;

Digitized by Google

das Wesen der Substanz würde aufgehoben, vernich
tet werden.

Das unendliche Wesen, oder die unendliche Sub
stanz, welche unendliche Eigenschaften in sich faßt, de
ren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt
heißt Gott; und es kommen ihm also dieselben Prädi
kate zu, die der Substanz überhaupt beygelegt werden
Er ist nothwendig da, er ist unendlich, untheilbar und
nur ein einziger.

Die unendlichen Eigenschaften oder Attribute, di
das Wesen Gottes ausmachen, sind das unendliche Den
ken und die unendliche Ausdehnung. Beyde sind un
zertrennlich mit einander verbunden, und machen nu
ein Wesen aus.

Die unmittelbaren Weisen des unendlichen Den
kens sind der Verstand und der Wille, man mag sich
beyde ihrer Würkung nach als unendlich oder endlich
denken. Beyde, der würkliche Verstand und Wille, si
mögen der Wirkung nach endlich oder unendlich seyn, ge
hören zu der entsprungenen, und nicht zur ursprüngli
chen Natur.

Verstand und Wille sind eins und dasselbe, und
beyde gehören nicht zum Wesen Gottes, weil sie einge
schränkt sind, und durch das unendliche Denken bestimmt
werden. Sie werden beyde erst durch das unendliche
Denken möglich. Wenn man Gott einen unendlichen
Verstand und Willen zueignet, und unter denselben et
was versteht, das sein Wesen ausmachen soll, so stelle

ma

Digitized by Google

man sich dieselben als die Ursachen der Dinge, insonderheit unsers menschlichen Verstandes und Willens, sowohl nach ihrem Wesen als nach ihrem Daseyn, vor; der göttliche Verstand und Wille wird als der Grund der Möglichkeit und Würklichkeit unseres Verstandes und Willens betrachtet. (S. das Schol. zum 17ten Satze.) Wenn man Gott einen Verstand zueignet, so kann man nicht meynen wollen, daß er die Gegenstände so begreife, wie der menschliche Verstand, dem sie als einzelne bestimmte und im Raume existirende Dinge vorliegen müssen, sondern man kann und muß unter dem göttlichen Verstande nur die Ursache des formalen Seyns der Dinge, d. i. desjenigen, das noch nicht als Modifikation der göttlichen Ausdehnung vorhanden ist, denken. Und eine gleiche Bewandniß hat es auch mit dem Willen als göttliches Attribut betrachtet.

Da alles das, was in Gottes Macht stehet, nothwendig ist, alle Begriffe aber, sowohl der von seinem eignen Wesen als von allen Modifikationen seiner unendlichen Eigenschaften in seiner Macht sind, so ist auch in Gott nothwendig ein Begriff sowohl von seinem eigenen Wesen, als von allen möglichen Modifikationen seiner unendlichen Eigenschaften vorhanden. Da Gott selbst nur ein einziger ist, so kann auch nur ein Begriff von Gott möglich seyn. In Gott ist der Begriff jedes einzelnen Dinges zu finden; denn Gott selbst ist in Ansehung seines unendlichen Denkens der Grund des formalen Wesens und Seyns, und in Ansehung seiner unendlichen

Digitized by Google

Ausdehnung der Grund des materiellen Seyns und Wesens der Dinge. Und eben so muß in dem Begriff von jedem einzelnen Dinge, jedem Körper und jedem Theile desselben der einzige Begriff von Gott enthalten seyn. Der Elephant, wie die Milbe und das Sandkorn müssen den Begriff Gottes verkündigen.

Die Begriffe Gottes von seinem eigenen Wesen sowohl als von den Modifikationen seiner Eigenschaften, sind in Gott so nothwendig, als sein Wesen selbst ist, und als sie aus seinem Wesen selbst nothwendig folgen.

Gott handelt nicht aus freyem Willen. Denn der Wille gehört als Modifikation des göttlichen Denkens, so wie der Verstand, zur entsprungenen Natur; er ist nur eine gewisse Weise des Denkens; es kann kein einzelnes Wollen da seyn, und zum Würken bestimmt werden, ohne daß eine andere Ursach vorhanden ist, die das Wollen existent macht und zum Würken bestimmt; und diese Ursache kann wieder ohne eine andere nicht vorhanden seyn und so ins Unendliche fort. Man würde also die Macht Gottes einschränken und von einer andern Ursache abhängig machen, wenn man ihm einen freyen Willen beylegen wollte. Das Wesen Gottes fasset die höchste Vollkommenheit in sich, welche nicht eingeschränkt, geschmälert und verstümmelt werden darf. Gott handelt und würkt also nicht nach einem freyen Willen, sondern alles, was er thut, thut er vermöge der Nothwendigkeit, nach welcher er selbst existirt. Der Wille gehört zu dem göttlichen Wesen nicht anders, als die übri-

Digitized by Google

gen natürlichen Dinge. Er verhält sich zu Gott eben so, wie sich Bewegung und Ruhe zu ihm verhalten. Und so wenig als man von Gott sagen kann, daß er aus freyer Bewegung und Ruhe handle, kann auch von ihm gesagt werden, daß er aus freyem Willen handle.

Die unmittelbaren Modifikationen der göttlichen Ausdehnung sind die einzelnen Dinge oder Körper. Sie unterscheiden sich nicht ihrem Wesen nach, sondern nach dem Zustande der Bewegung und der Ruhe, in welchem sie sich befinden. Alle aber kommen darin überein, daß sie den Begriff einer und derselben Eigenschaft Gottes, nemlich der Ausdehnung in sich fassen und ausdrücken.

Man muß sich hüten, die natürlichen ausgedehnten Körper mit der ausgedehnten Substanz, unter welcher Gott, in wie fern man ihn unter der Eigenschaft der Ausdehnung betrachtet, verstanden wird, zu verwechseln. Die sichtbare körperliche Natur ist so wenig Gott, als die einzelnen Gedanken und Begriffe, selbst ihrem ganzen möglichen Umfange und Inhalte nach, Gott sind. Die den Sinnen unterworfene Natur ist also keinesweges der Gott des Spinoza, wie viele gewähnt haben; seine Idee von Gott ist die aller überschwenglichste, die sich denken läßt. Ihm ist die entsprungene Natur die Welt, die ursprunglose — Gott.

Alles, was ist, ist in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn und gedacht werden. Denn es giebt in der ganzen Natur nichts als die einzige Substanz und die

Digitized by Google

Modifikationen, welche ohne jene gar nicht seyn noch gedacht werden können.

Aus eben diesem Grunde ist auch in der ganzen Natur nichts Zufälliges; sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu seyn und zu würken.

Kein einzelnes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, kann weder da seyn noch zum Würken bestimmt werden, wenn es nicht durch eine andere Ursache, welche ebenfalls endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Daseyn und Würken bestimmt wird; und diese Ursache kann wieder nicht da seyn und zum Würken bestimmt werden, wenn sie nicht auch von einer andern Ursache, die gleichfalls endlich und von bestimmtem Daseyn ist, zum Daseyn und Würken bestimmt wird, und so fort ins Unendliche. Denn was endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, kann von der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft nicht hervorgebracht werden; was aus der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft folgt, ist unendlich und ewig.

Da Spinoza die unendlichen Modifikationen der göttlichen Eigenschaften von den endlichen unterscheidet, so kann man sich von diesen beyden Arten der Modifikationen schlechterdings keine Vorstellung machen, wenn man nicht unter jenen in Ansehung des unendlichen Denkens die Begriffe in Gott und in Ansehung der unendlichen Ausdehnung das Wesen der Dinge

Digitized by Google

oder die Dinge an sich; unter diesen aber in Ansehung des unendlichen Denkens die Begriffe im Menschen, oder die menschlichen Denkweisen, und in Ansehung der unendlichen Ausdehnung die einzelnen Dinge, wie sie uns erscheinen, versteht. Die endlichen Modifikationen der Ausdehnung setzen die unendlichen Modifikationen derselben voraus. Aber es würde gleichwohl nicht möglich seyn im Verstande eine Entstehung der einzelnen Dinge aus dem Wesen der Dinge, welches unendlich und unvergänglich ist, zu bewerkstelligen, da nach Spinoza aus dem Unvergänglichen und Unendlichen nichts Vergängliches und Endliches, dergleichen die von ihm sogenannten einzelnen Dinge sind, nicht erfolgen kann. Da aber diese gleichwohl existiren, so muß Gott einige dieser Dinge oder endlichen Modifikationen, unmittelbar hervorgebracht haben, und diese sind der Grund des Daseyns aller folgenden endlichen Weisen; und dieses behauptet Spinoza auch würklich.

Diesen wesentlichen Umstand, der ein wahrer Salto mortale in dem System des Spinoza ist, scheinen alle, die dasselbe in einer kurzen Uebersicht darstellten, übersehen zu haben; selbst Herr Jakobi, der die Subtilitäten desselben am getreuesten aufgefaßt hat. „Die einzelnen Dinge, sagt er, entspringen mittelbar aus dem Unendlichen, oder sie werden von Gott vermöge der unmittelbaren Affektionen oder Beschaffenheiten seines Wesens hervorgebracht. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache

auf

Digitized by Google

auf dieselbige Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott unmittelbar, nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie blos eins aus den andern."

Es ist zwar allerdings richtig, daß nach Spinoza die einzelnen Dinge nur auf eine ewige und unendliche Weise unmittelbar aus Gott entspringen, das heißt, in wiefern sie ein ewiges und unveränderliches Wesen voraussetzen, oder in wiefern sie Dinge an sich sind. Allein mittelbar können sie aus den unmittelbaren Affektionen oder Beschaffenheiten seines Wesens, das ist, in Ansehung seiner unendlichen Ausdehnung, aus dem Wesen der Dinge, oder aus den Dingen an sich nicht entstanden seyn; denn diese sind ewig und unendlich, und das Ewige und Unendliche kann nach Spinoza nie die Ursache des Endlichen und Vergänglichen seyn.

Mit den Begriffen der würklich existirenden einzelnen Dinge hat es dieselbe Bewandniß. Sie sind nur besondere Weisen zu denken; folglich sind sie in Gott nicht vorhanden, und haben Gott nicht zur Ursache, in wiefern er ein unendliches und absolut denkendes Wesen ist, sondern nur in wiefern er in dem Zustande einer andern Weise zu denken betrachtet wird, und von diesem andern Begriffe oder von dieser andern Denkweise ist er wieder nur in sofern die Ursache, in wiefern er in

dem

Digitized by Google

dem Zustande eines dritten Begriffs oder einer dritten Weise des Denkens betrachtet wird, und sofort ins Unendliche. Denn die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe oder Denkweisen, ist mit der Ordnung und dem Zusammenhange der einzelnen Dinge eine und dieselbe. So wie sich diese wechselsweise einander voraussetzen, setzen sich auch jene wechselseitig voraus, und so ins Unendliche fort. Und so wie er einige Dinge unmittelbar hervorbringen mußte, mußte er auch die Begriffe derselben, oder die sich auf jene Dinge beziehenden Denkweisen unmittelbar hervorbringen.

Da Begriffe ohne das Denken, und Materie ohne Ausdehnung nicht seyn und gedacht werden können, die unendliche Substanz aber nach ihren Eigenschaften, dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung, eben so nothwendig ewig würksam in ihren Modifikationen gewesen ist, noch ist, und seyn wird, als das Wesen Gottes selbst nothwendig ist; so wird auch die ganze Natur, die nichts enthält, als die unendliche einzige Substanz und die Beschaffenheiten ihres Denkens und ihrer Ausdehnung, ewig seyn müssen; denn die Macht Gottes ist sein würksames Wesen selbst. Die Materie in dem All ist dieselbe, die sie war, ist und seyn wird; sie ist an sich unveränderlich, kein Theil derselben kann vernichtet werden, ohne die Ausdehnung selbst aufzuheben, nur ihre Formen und Gestalten ändern sich, wechseln ab, entstehen und vergehen. Sie ist die unendliche Modifikation der unendlichen Ausdehnung, so

wie

Digitized by Google

wie die einzelnen würklich existirenden Dinge, das Erscheinende, endliche Modifikationen der Materie sind.

Hieraus ergiebt sich auch, wie Gott die immanente, inwohnende, und nicht vorübergehende Ursach aller Dinge ist. Denn wenn nichts ohne Gott existiren und gedacht werden kann, wenn alles Sichtbare, alles den Sinnen unterworfene Modifikation seines Wesens nach Denken und Ausdehnung ist, und diese Modifikation weder zu seyn anheben, noch fortdauern kann, wenn nicht etwas ist und zum Grunde liegt, das modificirt wird und ist, das vor aller Modifikation da ist, dieses aber nichts anders als Beschaffenheiten der unendlichen Substanz selbst seyn können; so folgt auch nothwendig, daß Gott die inwohnende und nicht die vorübergehende Ursach aller Dinge sey.

Dies sind wenigstens die Grundlinien des Systems des Spinoza von der Natur Gottes. Seine Lehre von der Natur der menschlichen Seele soll auf eben diese Weise dem zweiten Buche vorangeschickt werden.

Aus diesem kurzen Abriß der Lehre des Spinoza von Gott, bey welchem ich den Ausdrücken und den Vorstellungsarten des Spinoza treu geblieben bin, indem die geringste Veränderung hierin dem Original ganz unvermerkt einen andern Sinn giebt, und auf Folgen führt, die der Philosoph mit Vorbedacht hat vermeiden wollen, wird leicht zu erkennen seyn, daß die ganze Stärke derselben auf dem Begriffe von der Sub-

stanz

stanz und als Folgen von diesem auf nachstehenden Sätzen beruhe:

Es giebt nicht mehr als eine Substanz.

Das Wesen derselben involvirt zugleich Daseyn.

Diese einzige Substanz existirt nothwendig.

Ihre Eigenschaften bestehen in dem unendlichen Denken, und in der unendlichen Ausdehnung.

Das ganze unsern Sinnen unterworfene Universum besteht aus Modifikationen jener unendlichen Eigenschaften.

Diese Modifikationen erfolgen eben so nothwendig aus der göttlichen Natur, als diese Natur Gottes und sein Daseyn selbst nothwendig ist.

In der Natur ist mithin nichts Zufälliges.

Gott ist und würkt mithin auch nicht durch die Freyheit des Willens.

Ehe ich weiter gehe, muß ich zeigen, zu welcher philosophischen Parthey Spinoza in Ansehung seines in der Ethik aufgestellten Lehrgebäudes von Gott gehöre.

Da man den Grund einer Erkenntniß von dem Daseyn Gottes entweder in dem Gebiethe unserer Vernunft, oder ausser demselben suchen muß, sobald man eine Erkenntniß desselben behauptet; so kann es in dieser Rücksicht nicht mehr als folgende drey Hauptpartheyen von Philosophen geben.

Die erste glaubt eine von der Welt verschiedene vernünftige und freye Ursache derselben aus Vernunftgründen beweisen zu können; dogmatische Theisten.

Die

Die zweyte gründet die Erkenntniß eines höchst
Wesens auf einen moralischen vernünftigen Glaube
Nach ihr wird das Daseyn einer von der Natur unte
schiedenen Ursache der gesammten Natur postulirt, u
den nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichk
und der ihr proportionirten Glückseligkeit vernünftig
Wesen zu begründen, der weder in dem moralisch
Gesetze, da es die Glückseligkeit nicht nothwendig z
Folge hat, noch in der Glückseligkeit, da in ihr eb
so wenig nothwendig der Grund der Befolgung des m
ralischen Gesetzes liegt, gefunden werden kann. Die
Harmonie zwischen der Natur- und Sittenwelt, die
Würdigkeit zur Glückseligkeit, dieses höchste Gut fi
vernünftige zur Sinnenwelt als Theile gehörige Wese
ist schlechterdings nicht möglich, wenn nicht eine ober
Ursache der Natur, ein Wesen, angenommen wird
das durch Verstand und Willen die Ursach der Nat
ist. Diese Lehre ist die, welche Kant, nachdem er
seiner Kritik die Unmöglichkeit irgend einer Demonstr
tion des Daseyns Gottes dargethan, auf das Befried
gendste aufgestellet hat.

Die dritte bejahende Hauptparthey sind die Si
pernaturalisten, die den Grund der Erkenntniß vo
Daseyn Gottes außerhalb dem Gebiethe der Vernun
in einer übernatürlichen Offenbarung suchen.

Ausser diesen drey bejahenden Partheyen giebt
noch zwey verneinende, die dogmatischen Skeptik
und Atheisten. Jene halten den Begriff von Go
si

Digitized by Google

für grundlos; es giebt nach ihnen überall keinen Grund, auf welchen man den Beweis vom Daseyn Gottes bauen könnte. Diese halten den Begriff von Gott sogar für widersprechend, sie glauben das Nichtdaseyn einer von der Welt unterschiedenen vernünftigen und freyen Ursache derselben beweisen zu können.

Daß Spinoza weder zu den Supernaturalisten, noch zu den dogmatischen Skeptikern und zu denen gehöre, die die Behauptung des Daseyns Gottes auf eine moralische Nothwendigkeit gründen, erhellet schon für sich; da er weder eine übernatürliche Offenbarung, noch einen bloßen vernünftigen oder moralischen Glauben als Erkenntnißgrund des Daseyns Gottes annimmt, noch auch den Begriff von Gott für grundlos hält. Es bleiben also noch die dogmatischen Theisten und dogmatischen Atheisten übrig. Da der unterscheidende Charakter der letztern darinn besteht, daß sie den Begriff von Gott als einer höchstvernünftigen und freyen Ursach der Welt für widersprechend halten, und vielmehr das Nichtseyn einer solchen Ursache beweisen zu können glauben, so bin ich überzeugt, daß man den Spinoza nicht zu dieser Parthey rechnen könne. Er hält nicht allein den Begriff von Gott nicht für widersprechend, und sein Begriff von Gott als dem schlechterdings unendlichen Wesen, der schlechterdings unendlichen Substanz, die unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, enthält nichts, was nicht jede das Daseyn Gottes behauptende Par-

Digitized by Google

then unterschreiben könnte; sondern er ist auch weit d
von entfernt, das Nichtseyn Gottes, beweisen zu w
len; da vielmehr seine ganze Absicht in seiner Ethik d
hin geht, gerade das Gegentheil davon, nemlich d
Daseyn eines höchsten Wesens auf das strengste zu b
weisen. Gott ist ihm die von der Welt wesentlich v
schiedene Ursach der ganzen sinnlichen und geistigen Na
tur; das ursprunglose Wesen (natura naturans), v
welchem die entsprungenen Wesen (natura naturata) na
ihrem Daseyn und ihrer Natur abhängen; und ma
thut ihm eben so unrecht, wenn man ihm Schuld giebt
daß er die sichtbare Welt zu Gott mache, als wen
man ihn darum, daß er ihm unsern Verstand un
unsern Willen abspricht, beschuldigen will, daß e
Gott zu dem gedankenlosesten und aller Freyheit be
raubten Wesen mache; da er ihm vielmehr das unein
geschränkteste absoluteste Denken, die vollkommenst
Erkenntniß zueignet, ihm zur Quelle alles Denkens
macht, und ihm die höchste Freyheit, d. i. eine solche,
die blos in der Vollkommenheit seiner eigenen Natur ge
gründet ist, zuschreibt, und ausdrücklich erklärt, daß
man unter Verstand und Willen, wenn sie zum We
sen Gottes gehören sollen, etwas ganz anders denken
müsse, als man insgemein sich darunter menschliche
Weise vorzustellen pflege.

Hieraus erhellet nun auch zugleich, daß man den
Spinoza mit dem größten Rechte zu den dogmatischen
Theisten zählen könne. Denn er glaubt den Erkennt
niß-

Digitized by Google

ißgrund für das Daseyn Gottes innerhalb des natürlichen Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben, und eine von der sinnlichen Welt wesentlich verschiedene höchst vernünftige und freye Ursache der Welt beweisen zu können.

Wenn die Supernaturalisten, dogmatischen Skeptiker und Atheisten mit gutem Erfolge es unternehmen wollen, die Vernunftbeweise der dogmatischen Theisten vom Daseyn Gottes zu widerlegen, so müßte der Grund, worauf sie selbst ihre Behauptungen von dem Daseyn, Nichtdaseyn und der Unerweislichkeit des Daseyns Gottes bauen, nicht allein allgemein als wahr angenommen seyn, sondern auch die Data zur Widerlegung der Meinung der Theisten von der Erweislichkeit des Daseyns Gottes aus dem Lichte der Vernunft enthalten.

Keine von diesen drey Partheyen kann sich aber rühmen, daß ihre Behauptung von den übrigen als wahr angenommen werde. Jede hat vielmehr ihre den Meinungen der übrigen geradezu entgegenstehende besondere Meinung. Denn ob sie gleich alle drey gegen den dogmatischen Theisten darüber gemeinschaftliche Sache machen, daß sie ihm die Möglichkeit der Erkenntniß des Daseyns Gottes aus der Vernunft abstreiten, so gehen sie doch in Rücksicht der Gründe dieses ihres Widerspruchs wieder von einander selbst ab; indem die Supernaturalisten mit Verwerfung der Erkennbarkeit des Daseyns Gottes aus der Vernunft, eine übernatürliche Offenbarung als Quelle der Erkenntniß Gottes, die

Digitized by Google

von den übrigen verworfen wird, angeben, die dogmatischen Skeptiker hingegen jeden Beweis vom Daseyn Gottes für grundlos, und die dogmatischen Atheisten den Begriff von Gott sogar für widersprechend erklären, und überdies das Nichtdaseyn Gottes erweisen zu können sich anmasen.

Durch diesen Mangel an Uebereinstimmung unter sich selbst, entstehet bey dem kritischen Skeptiker ein gegründeter Verdacht, daß der Grund, auf welchen jede dieser drey Partheyen fußet, selbst noch nicht sicher und fest sey. Und dieser Verdacht verwandelt sich in eine vollkommene Ueberzeugung, wenn wir die Gründe in Erwägung ziehen, durch welche eine jede ihre eigene Meinung zu unterstützen und die Behauptungen des Spinoza von Gottes Daseyn und Wesen widerlegen zu können meint.

Offenbarung soll dem Supernaturalisten ersetzen, was der menschliche Verstand für sich selbst nicht zu erkennen im Stande ist, und bloßer Glaube dient ihm statt der Evidenz. Der Verstand ist ihm blos der Erkenntniß sinnlicher Gegenstände fähig; von Gott und göttlichen Dingen, von Geheimnissen des Himmelreichs, kann er für sich selbst nichts wissen. Diese müssen ihm offenbaret werden, nicht durch den natürlichen Menschen, sondern durch den Geist Gottes, unmittelbar und mittelbar durch Menschen, welchen sich Gott geoffenbaret hat. Der Supernaturalist behauptet also, daß man glauben müsse, wovon die Tradition lehret,

daß

daß es Gott geoffenbaret habe, und daß es eine solche übernatürliche Offenbarung gebe, ist nicht minder ein bloßer Glaube.

Offenbarung kann als Erkenntnißgrund nur für diejenigen gültig seyn, die an dieselbe glauben. In wie fern der Inhalt dessen, wovon man behauptet, daß es auf eine übernatürliche Weise geoffenbaret worden sey, mit den Gesetzen unseres Verstandes und unserer Vernunft übereinstimmt, in so fern wird derselbe von denen, die die Gründe der Erkenntniß in dem Gebiethe unseres Verstandes und nicht ausserhalb demselben zu finden glauben, nicht als Offenbarung, sondern als ein durch den Verstand selbst denkbarer Gegenstand angenommen; hingegen als grundlos und widersprechend, wenn jener Innhalt so beschaffen ist, daß er von dem Verstande entweder gar nicht begriffen werden kann, oder den Gesetzen unsers Denkens gerade widerspricht. Etwas, das geoffenbaret seyn soll, ist nur in so fern glaubwürdig, als es vernunftmäsig ist, in so fern es aber vernunftmäsig ist, liegt es auch in dem Gebiethe der Vernunft, und verliert dadurch das Charakteristische der bloßen Offenbarung; es ist ein Gegenstand der Denkbarkeit, ein schon durch den Verstand und die Vernunft Gegebenes. Das Kriterium der Wahrheit einer Offenbarung kann nicht in der Offenbarung selbst liegen. Denn als eigentliche bloße Offenbarung übersteigt sie den Horizont unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, und kann auf weiter nichts als einen ganz

Digitized by Google

blinden Glauben Anspruch machen, nicht aber auf Ge
wißheit und Ueberzeugung. Eben darum können die
jenigen, die die Gründe aller menschlichen Erkenntni
in der Einrichtung unseres Vorstellungs- und Erkennt
nißvermögens suchen, eine Offenbarung nicht für wah
halten, weil ihr Inhalt doch immer, wo nicht erkannt
doch vorgestellt werden muß, aber weder vorstellba
noch erkennbar ist. Das Kriterium der Wahrheit und
Wahrhaftigkeit einer Offenbarung liegt auch nicht in
dem Zeugniß der Personen, die diese Offenbarung un
mittelbar selbst erhalten zu haben vorgeben, oder daß
solche dafür angenommen worden sey, bekennen; man
müßte sonst behaupten, daß es Menschen gegeben hab
und noch gebe oder geben könne, deren Vorstellungs
und Erkenntnißvermögen ganz andern Gesetzen folge
als man in der menschlichen Natur von jeher anzutref
fen gewohnt war; oder daß sich einfache Substanzen
als solche auch den Sinnen unmittelbar darstellen, und
sich dergestalt verkörpern können, daß man, ohngeach
tet dieser Körperlichkeit, dennoch zu erkennen vermöge
daß sie diese einfachen Substanzen sind. Es hat seh
redliche und gewissenhafte Menschen gegeben, die göttl
liche Offenbarungen erhalten zu haben vorgaben; sie
täuschten sich aber entweder selbst, oder wurden getäuscht
oder der eigentliche Sinn ihrer Redensarten, in welchen
die Menschen spätere Zeiten Offenbarungen zu finden
glaubten, ist verlohren gegangen, und ein anderer an
ihrer Stelle untergeschoben worden. Außer der Red
lichkei

Digitized by Google

ichkeit und Tugendhaftigkeit gehöret auch noch, um gewisse Nachrichten und Erzählungen glaubwürdig zu finden, dazu, daß die Zeugen und Erzähler einen von Irthümern, Vorurtheilen und Aberglauben freyen Verstand, gesunde Sinne, kein besonderes Interesse und besondere Ursachen so etwas zu erzählen, besessen haben, und daß man, wenn die Erzählungen im grauen Alterthum und in fremden Sprachen gegeben worden, den Genius dieser Sprachen, und die Vorstellungs- und Denkungsarten dieser Zeiten und Nationen vollkommen und dergestalt verstehe, um zuversichtlich und mit dem stärksten Grunde behaupten zu können, sie haben dieses sagen wollen und nichts anders. Forderungen, die schwerlich ein Mensch vor dem Richterstuhle einer vernünftigen Kritik, in Rücksicht der Behauptung eigentlicher Offenbarungen, je zu leisten im Stande seyn wird. Wenn es würklich solche Offenbarungen gegeben hat, und noch giebt, so kann der Mensch nicht dafür, daß er sie nicht begreifen und erkennen, daß er sie nicht glaubwürdig finden kann, in wie fern sie mit den Gesetzen seines Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens nicht harmoniren; da er nur ein menschliches, d. i. solches Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen hat, das blos in der Denkbarkeit der reinen Begriffe und der Anwendbarkeit derselben auf Gegenstände der sinnlichen Vorstellungen besteht.

Eine Offenbarung kann nicht machen, daß ich nicht der Einrichtung meines menschlichen Vorstellungs- und

Digitized by Google

Erkenntnißvermögens gemäs denken soll, sie kann mir die Verbindlichkeit nicht auflegen, bloße Noumena für reelle anschauliche Objekte zu halten, Dinge für wahr und würklich anzunehmen, zu welchen nirgend ein vernünftiger Grund vorhanden ist, widersprechende Dinge für zusammenpassend zu halten, und die Gesetze des Denkens auf eine ganz verkehrte Weise anzuwenden. Eine Offenbarung, welche diese Foderungen an die Menschen thut, kann nicht vorhanden, kann nicht für Menschen gegeben seyn, weil sie einen ganz andern Gebrauch der Gesetze des Denkens voraussetzt, als ihm die Natur derselben unbedingt vorschreibt.

Laßt uns nach diesem allem sehen, ob in den Behauptungen der Supernaturalisten ein Grund zur Widerlegung des Lehrgebäudes des Spinoza liegen könne.

Zuvörderst müßten sie ihm, da er den Grund unserer Erkenntniß von Gott in die Vernunft setzt, das Gegentheil davon, und daß dieser Grund lediglich in der Offenbarung liege, beweisen, welches sie bis auf diese Stunde noch nicht geleistet haben. Die Autoritäten, auf welche sie sich blos berufen, können den Mangel dieses Vernunftbeweises nicht ersetzen, oder sie müßten auch für die alten heidnischen Orakel, für die Bücher der Sybillen und andere dergleichen Schriften, von welchen ein göttlicher Ursprung vorgegeben wurde, gültig seyn. Denn auch die Völker der alten Zeit hielten ihre heiligen Bücher und die frommen Personen, die

sich

Digitized by Google

sich göttlicher Eingebungen rühmten, in Ehren, und bauten auf ihre Autorität. Und wenn unsere Supernaturalisten, in Bestreitung des alten Aberglaubens dieser heidnischen heiligen Bücher und Offenbarungen, schlechterdings kein anderes Mittel wissen und anwenden können, als die Vernunft, warum verlangen sie, daß wir diese verleugnen sollen, sobald es darauf ankommen soll, dasjenige zu prüfen, was sie selbst für Offenbarung ausgeben?

Ferner enthalten unsere göttlichen Bücher keine Offenbarung von Gott, die dem geradezu entgegen wäre, was Spinoza von Gott lehrt. Jene sagen: es ist nur ein Gott, er ist ein geistiges Wesen, ewig, unendlich, unwandelbar, allgegenwärtig, der Schöpfer und Erhalter der Welt u. s. w. Auch dieses sagt Spinoza, obwohl in der Sprache seiner Metaphysik: Gott ist die ewige, unendliche, unwandelbare, keiner Veränderung unterworfene Substanz, er ist einzig, die vernünftige, freye und inwohnende Ursache der ganzen Natur, ohne Gott kann nichts seyn, nichts gedacht werden, sein Verstand, sein Wille ist mit unserm menschlichen Verstande und Willen unvergleichbar u. s. w.

Der ganze Unterscheid, durch welchen beyde, Spinoza und die Supernaturalisten in Ansehung der Lehre von Gott getrennt sind, besteht blos in der Quelle, aus welcher beyde ihre Erkenntniß Gottes schöpfen. Spinoza findet sie in der Vernunft, und glaubt das Daseyn Gottes aus dem Lichte der Vernunft beweisen zu

Digitized by Google

können; die Supernaturalisten substituiren hingegen de Vernunft die Offenbarung; und wenn der Beweis de erstern darum mangelhaft und unzureichend ist, weil sie von Etwas, das kein Gegenstand unserer sinnlichen Vor stellung seyn kann, das Daseyn aus bloßen Begriffe nicht erkennen läßt, so verfahren die letztern nicht min der fehlerhaft, wenn sie ihrer Offenbarung die Kraft ei ner vollkommenen Demonstration beylegen, und etwa mehr als einen vernünftigen Glauben fodern wollen.

Auch den dogmatischen Skeptikern ist es unmög lich, die Lehre des Spinoza von Gott zu widerlegen denn worauf wollen sie ihren Anspruch auf einen alleini gen ausschliessenden Besitz der Wahrheit gründen, wenn sie die Frage, ob ein Gott sey, für unbeantwortlich hal ten, da ihnen hierin von allen übrigen philosophischen Partheyen widersprochen wird, und sie selbst kein Gründe für die Unmöglichkeit der Beantwortung dieser Frage anzugeben vermögen? Denn, wenn es anma send ist, in Ansehung solcher Gegenstände, wo all Einsicht, alles eigentliche Wissen aufhört, mit Ein sicht und Wissen zu pralen, so verfährt man hingegen nicht minder unbescheiden, und verkennt nicht minde die wahre Bestimmung der Vernunft, wenn man das jenige gerade zu verneinet, was ausserhalb der Gränzen unserer anschauenden Erkenntniß liegt. Es folgt nicht daß etwas nicht sey und seyn könne, weil wir davon keine anschauende Erkenntniß besitzen. Die Möglich keit des Daseyns des Gegenstandes solcher transscenden

te

Digitized by Google

in Ideen ist dadurch noch nicht aufgehoben. Alles, was sich davon mit Grunde behaupten läßt, ist, daß wir davon nichts wissen. Wir würden aber von dergleichen Gegenständen ein würkliches Wissen behaupten, wenn wir das Daseyn derselben darum geradezu leugnen wollten, weil wir noch keinen Grund zu Annehmung eines solchen Daseyns in unserer Vernunft entdeckt haben. Wo wäre der Grund, kann der kritische den dogmatischen Skeptiker fragen, der ein solches Wissen rechtfertigte? — Die Anwendung auf die Lehrsätze des Spinoza ergiebt sich von selbst.

Was den dogmatischen Skeptikern zur Last fällt, trift auch die dogmatischen Atheisten. Auch sie behaupten ein Wissen, indem sie nicht allein das Nichtseyn einer von der Welt verschiedenen vernünftigen und freyen Ursache derselben, sondern auch, daß die Ursache der Welt von der Welt selbst nicht wesentlich verschieden sey, beweisen zu können, sich anmasen. Sie sind aber nicht im Stande, dieses anmasliche Wissen durch einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen. Wie können sie behaupten, daß der Begriff, den sich die dogmatischen Theisten von Gott machen, widersprechend sey, da sie selbst von dem Gegenstande dieses Begrifs so wenig als jene etwas wissen und erkennen? Wie können sie sagen, daß ein Prädikat das Subjekt, womit es verknüpft wird, aufhebe, wenn sie von diesem Subjekte selbst gar keine Kenntniß haben? Wenn also die dogmatischen Theisten gleich keinen Grund haben, auf welchen

sie

Digitized by Google

sie ihren Begriff und ihren Beweis vom Daseyn Gotte bauen können, so kann ihnen doch wenigstens von de dogmatischen Atheisten dieser ihr Begriff nicht entrisse und ihr Beweis vom Daseyn Gottes nicht entkräft werden, da diesen selbst der Grund fehlt, auf welche sie ihre Meinung stützen können, und ihre Behauptun gegen die Theisten blos in einem grundlosen Wide spruch besteht.

Die stärksten Anfälle, die das Lehrgebäude de Spinoza bis jezt auszuhalten hatte, kamen, welche sehr sonderbar ist, von der Seite der dogmatische Theisten, also von der Parthey her, zu welcher Spi noza selbst gehörte; ein Umstand, der allein schon ge gen die Gründe, auf welche diese Parthey ihre Erkennt niß von Gott bauet, gerechten Verdacht erregen muß Die Quelle des Widerspruchs der Theisten gegen den Spinoza liegt, außer dem, daß ihn die meisten nicht verstanden haben, in der Verschiedenheit der Defini tionen, die beyde, Spinoza und seine Gegner, ihren Systemen zum Grund gelegt haben. Selbst Bayle ist, ohnerachtet seines Scharfsinns, nicht tief genug in das Lehrgebäude des Spinoza eingedrungen, so sehr er auch bemühet ist, diesen Vorwurf von sich abzulehnen; und er schiebt ihm Behauptungen unter, denen dieser sogar ausdrücklich widersprochen hatte. Er vermischt die Ausdehnung, als Eigenschaft Gottes betrachtet, mit den ausgedehnten Körpern, und seine ganze Widerle gung schränkt sich lediglich auf diesen Gegenstand ein,

indeß

lich, daß er das, worauf das spinozistische Lehrgebäude allein ruhet, nemlich die Definition von der Substanz, und was, wenn man diese einmal gelten läßt, unmittelbar daraus fließt, daß es nemlich nicht mehr als eine einzige Substanz gebe, und daß diese Gott sey, unangefochten läßt. Es ist schon zu vermuthen, daß es andern, die nicht mit demselben Maas von Scharfsinn und Gelehrsamkeit versehen waren, eben so schlimm, wo nicht noch schlimmer, ergangen ist, und es würde deshalb eine vergebliche und undankbare Arbeit seyn, sie alle der Reihe nach hier die Musterung passiren zu lassen. Ich wähle daher aus der Menge derer, die aus dieser Parthey gegen Spinoza aufgetreten sind, nur den Freyherrn von Wolf als denjenigen aus, der die Subtilitäten des spinozistischen Lehrgebäudes unter allen, die vor ihm gegen dasselbe geschrieben haben, am richtigsten gefaßt hat *).

Wolf macht gegen den Begriff oder die Definition des Spinoza von der Substanz die Einwendungen, daß er erstlich die Substanz nicht in der gewöhnlichen Bedeutung nehme, und zweytens mit dem von sich selbst existirenden Dingen vermenge.

Der erste Einwurf ist sehr unerheblich. Denn daraus, daß man etwas nicht in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, folgt nicht, daß die von der gewöhnlichen abwei-

*) In seiner Theologia Naturali methodo scientifica pertractata. P. II. Sect. II. Cap. IV. Edit. secundae. Frcf. et Lipf. 1741.

Digitized by Google

abweichenden Bedeutung falsch sey, da auch die gewöhn
liche Bedeutung irrig seyn kann. Und welche unte
solchen Partheyen, deren jede von Gegenständen, welch
durch keine sinnliche Erfahrung gegeben werden können
etwas positiv zu wissen behauptet, kann sich zum Schiede
richter der andern aufwerfen, und die Bedeutung eine
Sache festsetzen, von welcher die eine so viel weiß ode
nicht weiß, als die übrigen? Unter Substanz in de
gewöhnlichen Bedeutung, fährt der Freyherr von Wol
fort, wird ein Ding verstanden, welches innere beständ
dige und auch veränderliche Bestimmungen in sic
faßt, oder in welchem Einiges immer einerley bleibt
nemlich die Essentialien und die Attribute, das übrig
aber sich successiv verändert, nemlich die Modi; d
hingegen nach dem Spinoza eine Substanz ein Ding
ein Wesen ist, das in sich selbst ist, durch sich selb
besteht, und dessen Begriff des Begriffs eines ander
Dinges nicht bedarf. Woher weiß man aber, daß ein
Substanz sowohl unveränderliche als veränderliche B
stimmungen in sich fasse; welches ist der Erkenntnis
grund davon? Diese Frage ist schlechterdings unbean
wortlich, und auch von dem Herrn von Wolf unb
antwortet gelassen. Die von ihm angeführte gewöh
liche Bedeutung des Wortes Substanz ist also nicht mi
der willkührlich als die des Spinoza, und führet, bey
Lichte besehen, geradezu zum Pantheismus, welch
meiner Ueberzeugung nach die spinozische Definiti
nicht thut. Denn wenn unter Substanz, nach der g
wöh

Digitized by Google

wöhnlichen Bedeutung, ein Wesen verstanden werden soll, in welchem Einiges unveränderlich bleibt, das übrige aber successiven Veränderungen unterworfen ist, Gott aber, nach den Begriffen der dogmatischen Theisten, und Wolfs selbst, eine Substanz ist, so muß auch das Wesen desselben nicht blos aus den unveränderlichen, wesentlichen Eigenschaften, sondern auch aus den Modis bestehen, die sich successiv verändern. Alles demnach ist Gott, und Gott ist alles.

Es ist unverkennbar, daß Wolf und seine Schule, auch die Gegenstände der Körperwelt zu Substanzen haben machen und Gott und die natürlichen erschaffenen Dinge in der Definition der Substanz haben zusammen fassen wollen; dadurch aber in der That sehr inconsequent geworden sind; indem sie auf der einen Seite den Menschen, Thieren und leblosen Geschöpfen etwas zueignen, was auch Gott angehöret, nemlich das unveränderliche Wesentliche; und doch auf der andern Seite die gänzliche Verschiedenheit und Abhängigkeit der sinnlichen Natur und ihrer Theile behaupten und durchsetzen wollen. Diesen Vorwurf kann man dem Spinoza aber nicht machen, sondern man muß vielmehr bekennen, daß er, wenn man es doch einmal darauf anlegen will, über ausserhalb des Horizonts unserer Erfahrung liegende Gegenstände, dergleichen Gott ist, zu philosophiren, diesem Bedürfnisse, so weit es der menschlichen Vernunft nur möglich war, volle Genüge geleistet habe. Seine Begriffe sind, nach dogmatisch-theistischen Grundsätzen

Digitized by Google

tzen beurtheilt, so genau abgewogen, und so bestimmt daß eine solche Vermischung des Göttlichen und Natürlichen oder Körperlichen gar nicht statt finden kann, wo die Darstellung seines Lehrgebäudes deutlich genug an den Tag legt.

Der zweyte Einwurf des Herrn von Wolf, da Spinoza nemlich die Substanz mit dem von sich selbst existirenden Dinge (ente a se) verwechsele, ist von nicht größerer Erheblichkeit. Dieser Einwurf setzt voraus, daß beyde, die Substanz und das Wesen oder Ding, das von und durch sich selbst existirt, das zu seiner Würklichkeit nicht der Würklichkeit eines andern Wesens bedarf, verschieden sind; und der Grund dieser Verschiedenheit liegt, nach Wolf nur darin, daß der Charakter der Substanzialität sich nicht blos auf Gott einschränke, wie Spinoza will, sondern auch allen Gegenständen der sinnlichen Vorstellungen zukomme. Er hat aber diese Meinung durch nichts bewiesen, sie ist auch unmöglich zu beweisen, seine Definition von der Substanz ist also willkührlich, und daher die Behauptung des Spinoza, daß Gott als die einzige Substanz, nicht von dem Wesen, das durch und von sich selbst existirt, oder von der Ursache seiner selbst, verschieden sey, aus Wolfischen Grundsätzen und Begriffen nicht widerlegbar.

Auch hier springt die Inconsequenz der dogmatischen Theisten in ihrer Widerlegung des Spinoza von selbst in die Augen. Sie selbst sprechen doch dem höchsten Wesen den Charakter der Substanzialität nicht ab, Wolf nennet

Digitized by Google

nnet ihn ausdrücklich eine Substanz; auch behauptet
Volf, und mit ihm alle Theisten, daß Gott die Ursache
ner selbst sey, daß der Grund seines Daseyns nirgend
ßer ihm, sondern in ihm selbst zu suchen sey; wie kön-
n sie denn verlangen, daß man die Substanz von der
rsache seiner selbst trennen soll? oder giebt es auch end-
che Substanzen, Dinge an sich, die zu seyn anheben
nd aufhören? Substanzen, mit wesentlichen Bestim-
mungen, die einmal nicht wesentlich gewesen sind und
seyn werden? oder lassen sich Substanzen, an welchen
sich selbst nach den Begriffen dieser Parthey weder Aus-
dehnung, noch Figur, Größe und dergleichen denken
läßt, so zusammensetzen, daß Körper oder zusammenge-
setzte Substanzen daraus entstehen? oder sind die ersten
Bestandtheile, in welche die Chemie die Körper zu zerle-
gen und aufzulösen vermag, Substanzen? So gewiß
es ist, daß diejenigen, welche diese Fragen bejahend be-
antworten, offenbare Widersprüche behaupten; so un-
widersprechlich ist es, daß diejenigen, welche über der-
gleichen über den Horizont unseres Verstandes gehende
Gegenstände etwas festsetzen zu können glauben, auf die
Begriffe des Spinoza zurückkommen müssen, wenn sie
sich nicht Verlegenheiten und Inconsequenzen aussetzen
wollen; daß sie mithin mit Spinoza nur eine Sub-
stanz anzunehmen und in dieser Substanz auch zugleich
das Wesen, welches die Ursache seiner selbst ist, anzuer-
kennen genöthiget sind, um nicht das Endliche mit dem

Digitized by Google

Unendlichen, das Einfache mit dem Zusammengesetzt zu vermischen.

Diese zwey Einwürfe gegen die Definition Spinozas von der Substanz sind der Angel, um welche sich die ganze Widerlegung Wolfs gegen das System des Spinoza dreht. Er läßt die Sätze desselben, daß mit der unendlichen Substanz Daseyn nothwendig verbunden, und das unendliche Denken eine Eigenschaft der unendlichen Substanz sey, unberührt, und sucht gegen Ihn zu beweisen,

1) er habe nicht bewiesen, daß nicht zwey oder mehrere Substanzen gleiches Wesens existiren könnten vielmehr gebe es würklich mehrere Substanzen von einerley Gattung oder Art.

2) nicht bewiesen, daß die Substanz von sich selbst sey.

3) daß er die Weisen der Substanz unrichtig entgegen setze, und die Weise mit dem Wesen von einem andern existirenden Wesen (ente ab alio vermische.

4) daß er von der Ausdehnung einen irrigen Begriff habe, und daß dieselbe keine Eigenschaft der unendlichen Substanz sey.

5) habe Spinoza nicht erwiesen, daß die endlichen denkenden Dinge Weisen des unendlichen Denkens wären.

Beleuch-

Digitized by Google

Beleuchtung des ersten Einwurfs.

Der Beweis des 5ten Satzes des Spinoza, daß in der ganzen Natur nicht zwey oder mehrere Substanzen gleiches Wesens oder gleicher Eigenschaften seyn können, ist dieser:

Wenn es zwey oder mehrere Substanzen von gleichem Wesen gäbe; so müßten solche entweder in Ansehung ihrer Attribute, ihrer Eigenschaften, oder in Ansehung ihrer Affektionen verschieden seyn. Im ersten Falle müßte man, eben wegen dieser Verschiedenheit der Attribute, zugestehen, daß es nicht mehr als eine Substanz von gleichem Wesen oder gleichen Attributen, die also mit allen übrigen gar nichts gemein hätte, gebe. Im zweyten Falle aber würde man, wenn man die Affektionen von der Substanz, welche der Natur nach doch eher als ihre Affektionen angenommen werden muß, absonderte und sie so betrachtete, wie sie an sich ist, die eine Substanz nicht mehr von der andern unterscheiden können, d. i. es können ihrer nicht mehrere, sondern nur eine einzige seyn.

Die ganze Widerlegung Wolfs gründet sich hauptsächlich auf folgende Sätze:

1) nehme Spinoza das Attribut, wodurch nach seinem Sinne das Wesen der Substanz, oder des Dinges überhaupt ausgedrückt werde, als uneingeschränkt oder als etwas an, das seiner ursprünglichen Schranken entblößt sey, mithin als etwas,

Digitized by Google

das eine gewisse höhere Gattung, (wie z. B. d
Körper überhaupt,) ausmache; folglich stelle
sich nur ein Ding im Allgemeinen oder überhaup
(ens universale) vor.

2) Da aber nicht allgemeine, sondern nur einzel
Dinge existirten, welche durchgängig bestimm
sind, die ursprünglichen Einschränkungen aber
welche die wesentlichen Stücke an sich hätten, un
durch welche sich die Wesen der Dinge unterschie
den, ihnen dergestalt anhiengen, daß sie von den
selben nicht getrennet werden könnten; so sey klar
daß Spinoza seinen Satz keinesweges bewiesen
habe.

Was den ersten Satz betrift, so ist allerdings richtig
daß Spinoza das Wesen der Substanz als uneinge
schränkt annehme; unrichtig hingegen, daß er die Sub
stanz als ein Ding überhaupt, und als ein solches allge
meines Ding, das seiner ursprünglichen Schranken ent
blößt sey, ansehe. Die Substanz ist ihm vielmehr, wi
aus seinem ganzen Systeme erhellet, das realeste, was
sich nur denken läßt, es existirt, nach ihm, objektive
nothwendig, und mit seinem Wesen ist Daseyn nothwen
dig verbunden. Das Wesen und Daseyn dieser Sub
stanz ist schon an und für sich selbst ohne Schranken
Sie ist ihm eben das, was auch nach Wolf das höchst
Wesen seyn soll, uneingeschränkt, unendlich und ewig
nur ist zwischen beyden der Unterschied, daß Spinoz
diese Substanz als die einzige, Wolf hingegen neben

die

Digitized by Google

dieser **uneingeschränkten** noch zwey andere Gattungen von **Substanzen**, nemlich die Elemente der materiellen Dinge, **und** die menschlichen Seelen, welche ursprüngliche **Schranken** haben, annimmt.

Da denn also ist, so streitet Wolf gegen sich selbst, wenn **er die** Substanz des Spinoza, die ihm die einzige ist, **nicht** als würklich existirend, sondern nur als einen **allgemeinen** Begriff, als ein Ding überhaupt, gelten lassen will; denn alsdann könnte Gott, auch nach Wolfs Begriffen, nach welchen derselbe die einzige uneingeschränkte Substanz in seiner Art ist, nicht als objektive existirend, sondern auch nur als ein allgemeines Ding, oder als ein Ding überhaupt, oder als bloße Idee gelten.

Der Inhalt des zweyten Wolfischen Satzes paßt also offenbar nicht auf die einzige Substanz, die beyde Partheyen annehmen; sondern nur auf diejenigen, die etwa behaupteten, daß die Wesen der materiellen Elemente und die menschlichen Seelen nicht eingeschränkt wären. Wolf nimmt also unvermerkt an, und setzt unerwiesen voraus, daß es außer der höchsten Substanz noch andere, körperliche und geistige Substanzen gebe, daß den wesentlichen Stücken derselben, oder dem, was ihr Wesen ausmache, ursprüngliche Einschränkungen dergestalt anhiengen, daß sie von denselben nicht getrennet werden könnten, und daß sich durch diese Einschränkungen die Wesen der Dinge unterscheiden ließen. Da es sich aber sogleich ergeben wird, daß sein Beweis von

Digitized by Google

der Existenz mehrerer Substanzen grundlos ist, daß sich überhaupt von dem Wesen der Substanzen so wenig als von dem Daseyn derselben erkennen und dogmatisch behaupten lasse; so folgt auch von selbst, daß dasjenige was man von dem Wesen solcher Substanzen aussagt wie z. B. hier, daß sie ursprüngliche, vermöge ihres Wesens in ihnen inhärirende, von ihnen unzertrennliche Schranken haben, nicht als erkannt vorausgesetzt werden könne; und daß die Behauptung, daß sich die Wesen der Substanzen durch ihre ursprünglichen Einschränkungen von einander unterscheiden ließen, keinen Grund habe.

Wolf fühlte wahrscheinlich selbst, daß mit seiner Widerlegung des spinozistischen Satzes allein die Sache selbst noch nicht abgethan sey, und man vielleicht noch glauben könnte, daß, wenn auch Spinoza den Beweis nicht von der rechten Seite aufgegriffen hätte, doch noch ein Grund zur Behauptung desselben irgendwo vorhanden seyn möchte. Er unternahm also den Beweis von dem Gegentheile, nemlich der Mehrheit der Substanzen, selbst, mit welchem wir uns nun beschäftigen wollen.

Er legt hier den Begriff der Substanz nach der gewöhnlichen Bedeutung zum Grunde, nach welcher ein Substanz ein Subjekt sey, in welchem das Wesentliche immer dasselbe bleibe, die Weisen in demselben aber sich successiv veränderten. Die Gattungen und Arten der Dinge hätten einerley Wesentliches, ingleichen einerley

Eigen

Digitized by Google

Eigenschaften, und unter einer und derselben Bedingung wären in denselben auch einerley Weisen, auf eine nächste oder entfernte Art möglich.

Ferner wäre ja eine jede Seele eine Substanz, und es könne niemand die Existenz derselben läugnen. Das Wesen aller Seelen bestehe aber in der materialiter durch die Situation des organischen Körpers im Universum, und formaliter durch die Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge eingeschränkten Kraft, sich das Universum vorzustellen. Sie hätten also alle einerley Wesen, ob sie gleich der Zahl nach verschieden wären. So auch in Ansehung der Körper; diese wären Aggregate einfacher Substanzen als ihrer Elemente; alle Elemente gehörten aber zu einer und derselben Gattung oder Art; mithin gäbe es so viel Substanzen von einerley Gattung oder Art, als Elemente materieller Dinge existirten.

Hier stehen zuvörderst zwey Definitionen von der Substanz einander gegen über, und jede Parthey behauptet, die ihrige sey die richtige. Wir haben aber bereits gesehen, daß Wolf den Begriff des Spinoza von der Substanz nicht zu verdrängen im Stande war, und daß überdies der seinige Folgerungen erlaubte, die das Einfache mit dem Zusammengesetzten, das Endliche mit dem Unendlichen, Gott und die erschaffenen Dinge vermischt und unter einerley Benennung zusammenfaßt; mit einem Worte, den Pantheismus herbeyführte, den er doch selbst bestreitet. Beyde, Spinoza

Digitized by Google

und Wolf, behaupten etwas von der Substanz zu wissen, ohngeachtet keiner von beyden etwas von ihr erfahren hat; beyde machen die Substanz zu einem würklichen erfahrbaren Objekt; da sie doch weiter nichts als ein Verstandesbegriff ist, der nur das Mannichfaltige unserer Erfahrungen ordnen und in einen Zusammenhang bringen soll. Keiner von beyden ist sich der Substanz als eines würklichen außer seiner Vorstellung befindlichen Gegenstandes bewußt, den er von dem Bewußtseyn seiner selbst, als Subjektes, und von dem Bewußtseyn der Vorstellung der Substanz zu unterscheiden vermögend wäre. Keiner von beyden kann also dem andern vorwerfen, daß seine Beschreibung von der Substanz unrichtig sey; wobey ich doch noch immer wiederhole, daß der Begriff des Spinoza unter allen dogmatisch-theistischen Begriffen von der Substanz, der sublimirteste sey, auf welchen man also zurückkommen müsse, wenn man sich anders nicht in seinen eigenen Schlingen fangen will.

Was von der Substanz überhaupt gilt, gilt auch von den Seelen und den Elementen oder Substanzen der Körper; da auch diese beyden keine Gegenstände unserer sinnlichen Vorstellungen seyn können.

Wegen des Beweises, daß jede Seele eine Substanz sey, verweist der Herr v. Wolf auf den §. 48 seiner Psychol. rationalis, wo er so schließt:

Die Seele ist weder ein Körper, noch ein dem Körper mitgetheiltes Attribut, sie ist also auch weder ein

Digitized by Google

ein zusammengesetztes Ding, noch einem zusammengesetzten Dinge mitgetheilt. Da nun alle Dinge entweder zusammengesetzt oder einfach sind, so muß die Seele einfach seyn.

Weil auch hiernächst die Gedanken beständig abwechseln und immer andere auf einander folgen, so gehören dieselben zu den Modis; die Seele, welcher diese Modi zukommen, ist also fähig modificiert zu werden; und da sie bekanntlich zugleich mit dem Körper eine Zeit lang beharret (denn ob sie ohne denselben existiren könne oder nicht, ist hier nicht nöthig zu bestimmen); so ist sie auch beharrend (perdurabilis). Nun ist aber ein beharrendes und zugleich ein modifikationsfähiges Subjekt eine Substanz; folglich ist die Seele auch eine Substanz.

Jener Wolfische Beweis von der Einfachheit der menschlichen Seele beruhet lediglich auf der Eintheilung der Dinge in einfache und zusammengesetzte. Diese Eintheilung gründet sich aber nicht auf Erfahrung, und ist blos metaphysisch; denn wir wissen von keinen andern als solchen Dingen, die einer physischen Theilung fähig sind. Das Einfache in dieser Eintheilung der Dinge ist also ein bloßes Verstandeswesen, und die würkliche Objektivität desselben nur erschlichen. Denn darum, daß wir in Gedanken zwischen einfachen und zusammengesetzten Dingen unterscheiden, folgt noch nicht, daß dieser Unterschied auch ausser unserer Vorstellung statt finde. Das Daseyn von etwas veroffenbaret sich

Digitized by Google

uns nur dadurch, daß wir das Bewußtseyn unserer Vorstellungen von dem Bewußtseyn des Gegenstandes derselben unterscheiden, welches bey dem Einfachen nicht möglich ist, da wir uns desselben immer nur als bloße Vorstellung bewußt sind. Wir können also auch nicht mit Grunde behaupten, daß das Subjekt der Gedanken, weder ein Körper, noch ein dem Körper mitgetheiltes Attribut, sondern einfach sey.

In dem Beweise von der Substanzialität der Seele, wird die letztere schon als ein würkliches anschauliches Objekt vorausgesetzt. Denn es heißt: die Gedanken kämen als Modi der Seele als Subjekt zu, sie sey fähig modificiert zu werden, sie beharre eine Zeit lang zugleich mit dem Körper. Es soll aber erst bewiesen werden, daß ich mir eines Wesens als Objektes, das in mir selbst denkt, und verschieden von meinen Gedanken und Vorstellungen, so wie von dem Urtheile: ich denke, und von meinem Körper, ingleichen ihrer besondern, von der Existenz meines Körpers verschiedenen Existenz bewußt bin. Ein solcher Beweis ist aber unmöglich: Der Irrthum liegt darin, daß man in dem Satz, oder dem Urtheil: Ich denke, welches der einzige Text der rationalen Psychologie ist, und welches durch die Verbindung der Gedanken, als innerer Erfahrungen, mit der Categorie der Substanz entsteht, das Denken oder die Gedanken als Prädikate des Ichs, als eines würklich beharrenden anschaulichen Subjektes, oder einer Substanz als würklichen Dinges nimmt.

Das

Digitized by Google

Das Ich ist aber eine ganz einfache von allem Inhalte völlig leere Vorstellung, in welcher sich gar nichts unterscheiden läßt; es ist ein bloßer Ausdruck, durch welchen wir bekennen, daß wir uns unserer als denkend bewußt sind; ein metaphysisches Wesen, das nur die Stelle des uns ganz unbekannten Subjekts der Gedanken vertreten soll, eines Subjekts, das sich uns nicht durch sich selbst offenbaret, sondern uns nur seine Würkungen in den Vorstellungen wahrnehmen läßt; von welchem man also weder etwas bejahen noch verneinen, dem man die Categorien der Substanz der Einfachheit u. dergl. als Prädikate weder beylegen noch entziehen kann.

Die Unzulänglichkeit aller Vernunftbeweise von der Substanzialität und Einfachheit der Seele hat Herr Professor Kant im ersten Hauptstück des zweyten Buchs der transscendentalen Dialektik S. 399. ff. der zweyten Ausgabe seiner Krit. d. r. Vern. so befriedigend dargethan, daß es überflüßig seyn würde, mich hier in ein umständlicheres Detail einzulassen. Ich verweise also dahin.

Was das Prädikat der Beharrlichkeit oder das Daseyn zu aller Zeit betrift, so ist solches als eine Categorie völlig leer und ohne allem Inhalt, wenn es nur auf Dinge an sich, dergleichen hier das angenommene Subjekt des Denkens ist, und nicht auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung angewendet wird. Es ist weiter nichts als ein Spiel des Verstandes mit der Vorstellung

stellung von einem abgesondert von dem Körper in Menschen existirenden einfachen Wesen, das Seele genennet wird, das aber als solches noch für keinen Menschen ein Gegenstand der Anschauung gewesen ist, welchem also auch nicht geradezu Beharrlichkeit oder ein Daseyn zu aller Zeit zum voraus beygelegt werden kann. Daseyn kann von etwas weder vorausgesetzt, noch auch a priori erwiesen, sondern muß sinnlich erkannt werden.

Eine gleiche Bewandniß hat es auch mit den angeblichen Substanzen der Körper, aus welchen diese zusammengesetzt seyn sollen. So unmöglich es ist, uns die Entstehung oder Zusammensetzung der Körper aus einfachen Substanzen, die keine Theile, keine Figur, keine Größe haben, die keinen Raum erfüllen, nicht ausgedehnt sind, deren Bestimmungen mithin in bloßen Negationen bestehen, und gerade das Gegentheil von den Körpern ausmachen, vorzustellen, so unmöglich ist es auch, das Daseyn derselben a priori behaupten und beweisen zu wollen, da das, was nicht sinnlich vorstellbar ist, auch keinen Gegenstand unserer Erkenntniß und unseres Wissens abgeben kann. Daß die Körper aus einfachen Substanzen bestehen, beweist Wolf so:

Alle Dinge sind entweder einfach oder zusammengesetzt; nun giebt es aber in einem zusammengesetzten Dinge kein anderes Substanziale als die einfachen Wesen; es ist also unmöglich, daß es ausser den einfachen Substanzen eine andere Substanz gebe, oder daß es eine Substanz gebe, die nicht einfach wäre.

Ich

Digitized by Google

Ich habe bereits angemerkt, daß die Eintheilung der Dinge in einfache und zusammengesetzte blos metaphysisch und nicht in der Erfahrung gegründet sey. Wir wissen nur von zusammengesetzten Dingen, aber gar nichts von einfachen, die sich nicht einmal nach positiven Bestimmungen denken lassen; der Beweis ist also seiner Stütze beraubt. Man höre aber den Beweis, daß alle Dinge entweder einfach oder zusammengesetzt sind, selbst, wie ihn Wolf im §. 685 seiner Ontologie angiebt. Wir müssen seine eigenen Worte anführen: Quoniam *quodlibet* vel est, vel non est; *ens* omne vel partes habet, vel nullas habet. Si partes habet, compositum est, si nullas habet, simplex. Ens igitur omne etc. Zuvörderst ist hier die Unbestimmtheit des Ausdrucks *quodlibet* nicht zu übersehen, welcher einen doppelten Sinn zuläßt. Er kann sich nemlich sowohl auf das bloße Denkbare, als auf würkliche Dinge beziehen. Nur in dem erstern Falle kann die Eintheilung gelten, alles Denkbare ist entweder, oder ist nicht; im zweyten Falle hingegen kann man nicht sagen: alle Dinge, d. i. solche Wesen, die nicht blos gedacht werden, sondern würklich existiren, sind entweder oder sind nicht, weil dieses sonst ein Widerspruch seyn würde. Und je nachdem man eine von diesen beyden Bedeutungen zum Grunde legt, wird sich auch die Folge anders modificiren.

Wenn unter dem quodlibet das blos Denkbare verstanden wird, so wird der Schluß so lauten:

Weil

Digitized by Google

Weil ein jedes Denkbare entweder ist, oder nicht ist, so hat ein jedes Ding (ens) entweder Theile, oder es hat keine. In jenem Falle ist es zusammengesetzt, in diesem einfach. Ein jedes Ding ist also entweder einfach oder zusammengesetzt.

Außer der Unschicklichkeit der Folgerung, die einem jeden von selbst in die Augen springt, kömmt es auch hier noch auf die Bedeutung des Wortes ens an, das ebenfalls entweder etwas blos Denkbares und Mögliches, oder etwas würklich Existirendes bedeuten kann. Nimmt man das ens im erstern Sinne, so löst sich alles in ein Nichts auf; das Denkbare ist nicht würklich; denke ich mir es aus Theilen bestehend, so bestehen diese Theile blos in der Einbildung; denke ich mir es hingegen als nicht aus Theilen bestehend, so denke ich mir eigentlich gar nichts; es wäre ein Denkbares, das nicht denkbar ist, also nicht einmal der Schatten von einem Schatten.

Wird aber das ens als ein würklich existirendes Ding genommen; so ist zwar wahr, daß dieses würkliche Ding Theile haben müsse; es ist aber widersprechend, von einem würklichen Dinge zu behaupten, daß es keine Theile habe. Denn die Würklichkeit eines Dinges erkennen wir eben daraus, daß wir das angeschaute Mannichfaltige, welches in einer Mehrheit der Theile besteht, unter einem Begriffe im Bewußtseyn zusammen fassen; und wenn wir von einem würklichen Dinge sagen, daß es keine Theile habe, so setzen wir nur das Ding als würklich voraus; es ist ein bloßes

Gedan-

Digitized by Google

Gedankenwesen, an welchem wir nur die Theile negiren. Ueberdieß kann man auch etwas, das keine Theile hat, noch nicht ein einfaches Wesen nennen, denn durch dieses wird in der That etwas Positives gesetzt, durch das Nichtseyn aller Theile aber etwas negiert und aufgehoben, aber nichts gesetzt.

Wenn unter dem Worte quodlibet aber ein würklich existirendes Ding verstanden wird, so lautet der Schluß so:

Weil ein jedes würklich existirendes Ding oder Wesen entweder ist oder nicht ist, so hat ein jedes Ding (ens) entweder Theile, oder es hat keine. In jenem Falle ist es zusammengesetzt, in diesem einfach. Ein jedes würkliches Ding ist also ꝛc.

Hier fällt von selbst in die Augen, daß sich von einem würklich bestehenden Dinge nicht sagen lasse, daß es nicht sey; und wenn seyn soviel heißen soll als Theile haben, nicht seyn aber soviel als keine Theile haben, wie läßt sich denn das Daseyn von einfachen Wesen behaupten, da Nichtseyn und keine Theile haben, als identische Begriffe genommen werden?

Dieser von der Abweichung des Spinoza von dem gewöhnlichen Begriffe der Substanz hergenommene Einwurf thut also dem Systeme des Spinoza keinen Schaden, da der Wolfische gewöhnliche Begriff selbst unstatthaft ist, und Wolf selbst die Mehrheit der Substanzen nicht zu beweisen im Stande war.

Beleuch-

Digitized by Google

Beleuchtung des zweyten Einwurfs.

Spinoza, sagt Wolf, hat nicht erwiesen, da die Substanz von sich selbst sey, weil er nicht erwiese hat, sondern nur vorausseßt, daß die Substanz nich von einer andern hervorgebracht werden könne. Den um dieses behaupten zu können, hätte er beweisen müs sen, daß es nicht zwey Substanzen von gleichem We sen geben könne, welches er doch mehr vorausgeseßt al bewiesen habe; vielmehr habe er, Wolf, das Gegen theil davon dargethan.

Wir haben aber in der Beleuchtung des ersten Ein wurfs gesehen, wie dieser Beweis von der Mehrhei der Substanzen ausgefallen ist. Wir können ihn als dafür, wofür er hier ausgegeben, nicht gelten lassen Da sich Wolf nicht blos mit der Widerlegung diese Behauptung des Spinoza befriediget, sondern der Beweis des Gegentheils: daß nemlich das Wesen de Substanz nicht nothwendig Daseyn involvire, selbs übernimmt; so müssen wir ihn auch hören. Sein Be weis ist dieser.

Die Elemente der materiellen Dinge und die mensch lichen Seelen sind zufällige Dinge.

Da nun zufällige Dinge den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst haben, so wird dadurch, daß man das Wesen der Elemente und der menschlichen Seelen seßt, noch nicht das Daseyn derselben geseßt;

Also

Digitized by Google

Also schließt das Wesen derselben das nothwendige Daseyn nicht in sich.

Nun sind aber die Elemente der materiellen Dinge und die menschlichen Seelen Substanzen;

Daher schließt das Wesen der Substanz das nothwendige Daseyn nicht in sich.

Nicht eine jede Substanz ist also nothwendig da.

Dieser Vernunftschluß beruht, wie man sieht, auf folgenden zwey Sätzen:

1) Daß die Elemente der materiellen Dinge und die menschlichen Seelen Substanzen, und

2) die Elemente der materiellen Dinge und die Seelen der Menschen zufällig sind.

Es ist aber bey der Beleuchtung des ersten Einwurfs gezeigt worden, daß wir von Elementen der materiellen Dinge und von den menschlichen Seelen gar keine Erkenntniß haben, daß wir von ihrem Wesen und von ihrer Beschaffenheit, und von ihnen, als Dingen an sich, nicht das geringste wissen; und also auch gar nicht urtheilen können, ob sie in den Körpern, als etwas ganz für sich allein bestehendes, als einfach oder zusammengesetzt, vorhanden sind; und daß es dem Herrn von Wolf nicht gelungen ist, die dogmatische Behauptung ihres würklichen Daseyns als einfacher Substanzen zu beweisen.

Eben aus diesem gänzlichen Mangel unserer Erkenntniß von dem Wesen und der Beschaffenheit der materiellen Elemente und menschlichen Seelen, erhellet

Digitized by Google

auch die Grundlosigkeit der Meinung, daß ihr Daseyn zufällig sey. Denn da sie, um zufällig seyn zu können endlich seyn müssen; diese Endlichkeit aber, die in einem Anheben und Aufhören des Seyns besteht, so wenig als ein Daseyn zu aller Zeit von denselben behauptet und bewiesen werden kann, indem uns von ihnen, als von Dingen an sich, gar nichts bekannt ist; so läßt sich auch weder ihr zufälliges noch ihr nothwendiges Daseyn beweisen.

Man wird auch den Unterschied in dem doppelten Ausdrucke des Satzes, den sich der berühmte Verfasser zu beweisen vorsetzte, nicht unbemerkt lassen. Er will nemlich beweisen: daß nicht jede Substanz nothwendig existire, oder daß das Wesen der Substanz nicht nothwendig Daseyn involvire; welches zwey ganz verschiedene Sätze sind; indem nur letzterer das Gegentheil von der Behauptung des Spinoza ausdrückt, ersterer aber blos von zwey Gattungen von Substanzen zu verstehen ist, die Spinoza nicht als Substanzen annimmt, und eine Gattung von Substanz aushebt, die so wie die des Spinoza nothwendig, und durch sich selbst existirt. Durch dieses Mittel will er sich einen Weg offen lassen die Unabhängigkeit der göttlichen Substanz, die eine dritte ganz eigene Art von Substanz, die von der materiellen Substanz und der Substanz der menschlichen Seele verschieden sey, in Sicherheit zu bringen. Ich muß aber bekennen, daß ich nicht begreife, wie, wenn der Ausdruck Substanz etwas Positives seyn soll, da

allen

Digitized by Google

allem, was existirt, ist, zum Grunde liegt, und gleichsam der einfache Kern der Wesen ist, dieses Positive in der einen Art unendlich und nothwendig existirend, in der andern aber endlich und zufällig vorhanden seyn könne; und wie das, was doch allen Arten gemeinschaftlich zukommen soll, einigen dergestalt entzogen werden könne, daß man es nicht mehr als dasselbe zu denken vermag. Dieses ist aber die Folge von der Anwendung leerer Verstandesbegriffe auf bloße Ideen und auf Dinge an sich, bey welcher doch Spinoza immer noch am konsequentesten verfährt, indem er nur eine einzige unendliche Substanz annimmt, die Erscheinungen aber nicht als Substanzen gelten läßt.

Beleuchtung des dritten Einwurfs.

Spinoza, sagt Wolf, setzt die Weisen der Substanz unrichtig entgegen, und vermischt die Weisen mit den Wesen von andern existirenden Dingen. Wenn man das, was Wolf in dem §. 682. seiner Theol. nat. P. II. darüber gesagt hat, mit dem Inhalte des §. 160. seiner Ontologie vergleicht, so liegt der Grund seines Widerspruchs theils in der Verschiedenheit seines Begriffs von den Modis, theils darin, daß er die materiellen Dinge in der Natur und die menschlichen Seelen nicht als Modos betrachtet, sondern aus Substanzen zusammensetzt und bestehen läßt. Unter Modus verstehet er das, was den wesentlichen Stücken eines Dinges nicht widerstreitet, aber ob es gleich nicht von

Digitized by Google

den wesentlichen Stücken desselben bestimmt wird. Die Definition drückt aber keine positiven Merkmale des Modus aus; man erfährt nicht, was er ist, sondern nur, was er nicht seyn soll, oder nicht seyn kann. Nach dieser Definition hätte Wolf zeigen müssen, daß es mit dem Wesen Gottes streite, die materiellen existirenden Dinge und die Seelen der Menschen für Modos der göttlichen Eigenschaften zu halten. Das hat er aber nicht gethan und auch nicht thun können, weil er die Substanzialität der materiellen Dinge und der menschlichen Seelen nicht zu beweisen im Stande war. Es bleibt also in Rücksicht auf die Wolfische Philosophie noch immer möglich, daß dieselben Modi der göttlichen unendlichen Eigenschaften seyn können, und zwar um so mehr, als er selbst Gott als die einzige uneingeschränkte Substanz anerkennet. Er kann also nicht mit Grunde behaupten, daß Spinoza die Modos mit den Wesen der existirenden Dinge oder mit den von andern existirenden Dingen hervorgebrachten Dingen verwechsele.

Zwar sagt Wolf, es sey nicht einerley zu sagen in etwas anderm seyn, und etwas durch ein anderes denken; jenes drücke ein würkliches Seyn, dieses aber nur eine Möglichkeit, ein Seynkönnen in einem andern aus. Die bloße Möglichkeit mache es aber noch nicht aus; vielmehr müsse in einem andern seyn zugleich die Bedeutung haben, daß der Grund des Daseyns in etwas anderm zu suchen sey; und folglich dasjenige

wa

Digitized by Google

was in einem andern ist, um in demselben da zu seyn, die Kraft eines andern bedürfen. Nun sey aber das von einem andern Wesen hervorgebrachte Wesen (ens ab alio) dasjenige, welches, um zu seyn, die Kraft des andern bedürfe. Es erhelle also daraus, daß Spinoza den Modus mit dem von einem andern Wesen hervorgebrachten Wesen verwechselt habe.

Allein Spinoza kann auf diesen Einwurf dem Herrn von Wolf leicht und etwa so antworten: Mein in der Definition des Modus gebrauchter Ausdruck ist ganz bestimmt; Modus ist das, was in etwas anderm ist, und wodurch es sich denken läßt, was gar nicht gedacht werden kann, ohne jenes andere, worin es ist, vorauszusetzen. Er umfaßt alles, was ein Gegenstand der sinnlichen Erfahrung ist, alles vorhandene, die ganze Natur; sogar, daß ich behaupte, es sey nichts mehr möglich, das nicht schon da wäre. Was aber deinen zureichenden Grund des Daseyns von etwas in einem andern betrift, welchen du in den von andern existirenden Dingen hervorgebrachten Dingen zu finden glaubest; so kann ich denselben nicht dafür annehmen, da du die entia ab aliis für Dinge an sich, oder für Substanzen, und für aus Substanzen zusammengesetzte Dinge ausgiebst, ohne mir solches evident beweisen zu können; da ich hingegen alles, was in die Sinne fällt, für Modifikationen der unendlichen Eigenschaften des göttlichen Wesens und die Modifikationen oder Veränderungen, die sich in den natürlichen Dingen finden, z. B. die

Digitized by Google

Wärme und Kälte an dem Steine oder an dem Menschen oder an sonst einem andern Körper für modificat modificatione oder für Affektionen halte, die eine Theils eine Empfänglichkeit des afficirten, andern Theil aber auch zugleich in der Natur des afficirenden Körpers ihren Grund haben; und damit ein Körper afficirt werde, und ein anderer ihn afficire, dazu braucht weder der eine noch der andere eine Substanz zu seyn. Da du nun die Substanzialität der Körper und Seelen nicht beweisen, noch auch darthun kannst, daß beyde keine Modi sind, dabey aber bekennest, daß Gott die einzige uneingeschränkte Substanz sey; du hingegen meinen Beweis, daß alle natürlichen Dinge blos Modifikationen der göttlichen Eigenschaften sind, nicht hinreichend findest; so befinden wir uns wenigstens in Ansehung unserer wechselseitigen Ueberzeugung in gleichem Verhältniß, wir bleiben beyde einander gegen über auf den Füßen, ob ich gleich meyne, dich dadurch etwas von der Stelle weggerückt zu haben, daß du mir wenigstens die Einheit der uneingeschränkten, unendlichen und ewigen Substanz einräumest, und die Substanzialität der materiellen Dinge und der menschlichen Seelen nicht zu behaupten vermagst. Indeß die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit auf deiner Seite dadurch vermindert wird, wächst sie auf der meinigen.

Beleuchtung des vierten Einwurfs.

Spinoza hat von der Ausdehnung einen irrigen Begriff und sie ist keine Eigenschaft der göttlichen Sub-

stanz.

Digitized by Google

hung. Denn, sagt Wolf, er hält die Ausdehnung für eine Eigenschaft Gottes und also für etwas Würkliches. Sie sey aber nichts Würkliches, sondern nur eine Erscheinung, oder ein Schein (phaenomenon), welcher in dem Würklichen seinen Grund habe. Es ist richtig, daß die Ausdehnung nichts Würkliches, nichts objektiv Reelles ist; denn sie ist nur, so wie der Raum, die Form unserer äußern Anschauung, die subjektive Bedingung, unter welcher uns äußere von unserer Vorstellung verschiedene sinnliche Gegenstände erscheinen.

Unrichtig hingegen ist es, daß die Ausdehnung eine Erscheinung, (ein Phänomen) sey, und daß solche in dem Reellen, dem Würklichen ihren Grund habe. Denn da sie vor aller würklichen Wahrnehmung a priori in dem Gemüthe gegeben ist, und vor aller Anschauung der Objekte nothwendig vorausgehen muß, so kann sie selbst nicht ein außer unserer Vorstellung existirendes Objekt seyn. Eben so wenig kann sie aus eben diesem Grunde in dem Reellen der Objekte, d. h. im Sinne Wolfs, in den Elementen oder einfachen Substanzen ihren Grund haben; einen Beweis davon zu führen, ist auch darum unmöglich, da wir von diesen Elementen oder einfachen Substanzen selbst gar keine Erkenntniß haben, und im Fall wir auch das Daseyn derselben zugäben, wenigstens nicht zu begreifen im Stande sind, wie einfache Substanzen, die nach Wolfs Meinung selbst nicht ausgedehnt sind, gleichwohl den Grund der Ausdehnung enthalten können. Dieser Irrthum rühret

Digitized by Google

ret daher, daß Wolf die Gegenstände der Sinnlichke
nicht blos als Erscheinungen, sondern auch als Ding
an sich betrachtet, und behauptet, daß die Dinge a
sich, in wiefern sie deutlich erkannt würden, Gegenständ
des Verstandes, in wie fern man sie aber verwirret sic
vorstelle, Gegenstände der Sinnlichkeit wären. So
nach mußte freylich, da man den Antheil, den das Ge
müth an der Entstehung der Erkenntniß nimmt, noc
nicht völlig ausgemittelt hatte, die Ausdehnung eine Ei
genschaft der Dinge an sich seyn, in wiefern man sic
solche verwirrt vorstelle. Durch die Kritik der reinen
Vernunft ist aber nunmehr entschieden, daß die Sinn
lichkeit nicht eine verwirrte Vorstellungsart der Ding
an sich, sondern eine besondere Quelle der Vorstellunge
und das Vermögen sey, von Gegenständen afficirt zu
werden, daß man nichts erkennen könne, was man nich
als Gegenstand der Sinnlichkeit anzuschauen vermöge,
daß folglich die Dinge an sich oder die einfachen Sub
stanzen schlechterdings unerkennbar und = o sind, und
daß sich der Verstand von der Sinnlichkeit nicht dadurch
unterscheide, daß jener die Gegenstände deutlich, diese
hingegen dieselben verworren erkenne, jener in das innere
Wesen der Dinge dringe, diese hingegen blos auf der
Oberfläche hafte, sich blos mit dem in den Substanzen
der Dinge gegründeten Schein abgebe; sondern dadurch,
daß beyde, der Verstand und die Sinnlichkeit, zwey be
sondere Quellen der Vorstellungen und Vermögen des
Gemüths, jener das Vermögen, Vorstellungen selbst-

thätig

Digitized by Google

thätig hervorzubringen, Einheit in den gegebenen Stoff der Vorstellungen zu bringen, Gegenstände zu denken, zu urtheilen, diese hingegen das Vermögen sey, von Dingen afficirt zu werden, und dadurch Eindrücke zu empfangen.

Ferner, fährt Wolf fort, lasse sich auch die Ausdehnung im Sinne des Spinoza nicht durch sich selbst denken. Denn sie bestehe in der Coexistenz des außer einander befindlichen Mannichfaltigen in Einem, und entstehe aus der Verknüpfung des außer einander existirenden Mannichfaltigen, nemlich durch die Ausdehnung der Körper, welche ein Aggregat einfacher Substanzen wären, das aus dem, was nicht ausgedehnt sey, entstehe, nemlich aus der Zusammenhäufung der Elemente selbst. Wir empfänden (percipirten) auch die Ausdehnung nur in so fern, als wir uns das außer einander existirende Mannichfaltige als in Einem vorstellten, und folglich dasselbe empfänden; es entstehe nemlich der Begriff von der Ausdehnung der Körper in der Seele, indem sie den innern Stand der Elemente in Eins verwirre. Wenn man also die Ausdehnung, ohne welche sich die Körper nicht empfinden, oder, nach dem Ausdruck des Spinoza, nicht denken ließen, deutlich empfinden oder erkennen wolle, so müsse man eine Erkenntniß von den Elementen, deren Aggregate die Körper sind, ingleichen von ihrem innern Stand und wie durch denselben das Mannichfaltige als in Einem vorgestellet werde, haben; oder, wenn man sich lieber allgemein

Digitized by Google

ausdrücken wolle, man müsse erkennen, was das für ein Mannichfaltiges sey, das außer einander existire und wie solches in Einem coexistire. Die Erkenntniß der Ausdehnung setze also die Erkenntniß des außer einander befindlichen Mannichfaltigen und der Verknüpfung desselben in Eins voraus; insbesondere aber setze die Erkenntniß der Ausdehnung der Körper die der einfachen Substanzen und ihres innern Standes, ingleichen der Art und Weise, wie sie zusammengehäuft sind, um aus dem Mannichfaltigen eine Einheit zu werden, voraus. Da nun nach Spinoza dasjenige für sich gedacht werde, dessen Erkenntniß die Erkenntniß keines andern Dinges voraussetzt, so sey offenbar, daß die Ausdehnung in dem Sinne des Spinoza sich nicht für sich denken lasse.

Dieses ganze Raisonnement läßt sich aus dem, was ich bereits zuvor gesagt habe, ebenfalls beurtheilen. Ausser diesem können die Anhänger des Spinoza auch mit Grunde läugnen, daß die Erkenntniß der Ausdehnung die Erkenntniß der einfachen Substanzen oder Elemente, aus welchen die Körper zusammengesetzt seyn sollen, und die Erkenntniß der Art und Weise ihrer Zusammenhäufung erfodere, da Spinoza den Körpern die Substanzialität absspreche und die Leibnitz-Wolfische Schule ihnen solche durch keinen Beweis sichern könne. Ja sie können um so mehr darauf bestehen, daß sich die Ausdehnung für sich denken lasse, als sie eine Anschauung a priori ist, die aller sinnlichen Vorstellung äußerer Er-

schei-

Digitized by Google

scheidungen vorausgeht, eine nothwendige Bedingung der Möglichkeit dieser Vorstellungen ist, und als solche ein Gegenstand unsers Denkens werden kann.

Außer diesem sind auch die Begriffe des Neben- und Außereinanderseyns, welche Wolf in seine Definition der Ausdehnung aufnimmt, bloße Verstandesbegriffe, die alle Bedeutung verlieren, wenn sie, so wie er thut, auf bloße Verstandeswesen, dergleichen seine körperlichen Substanzen sind, angewendet werden.

Beleuchtung des fünften Einwurfs.

Endlich behauptet Wolf, Spinoza habe nicht erwiesen, daß die endlichen denkenden Dinge Weisen des unendlichen Denkens wären. Sein Beweis ist folgender: Ein Ding entsteht, wenn es zu seyn anhebt. Ein denkendes Ding entsteht also, wenn man den Satz des Spinoza annimmt, indem das unendliche Denken, welches er als ein das Wesen Gottes ausmachendes Attribut betrachtet, modificirt wird, und in wiefern dieses unendliche Denken auf unendliche Weise modificirt wird, müssen auch denkende Dinge, deren Anzahl unendlich ist, existiren. Das unendliche Denken wird also aus der Zahl nach unendlichen denkenden Dingen, zusammen genommen, bestehen, sie werden das Wesen Gottes ausmachen, oder es wird aus ihnen zusammengesetzt seyn müssen. Da nun dieses ungereimt sey, so sey es auch unmöglich, die endlichen oder eingeschränkten denkenden Dinge aus der Modifikation des unend-

Digitized by Google

unendlichen Denkens, in wiefern es als ein göttliches Attribut betrachtet werde, entstehen zu lassen. Hieraus erhelle aber, daß die endlichen denkenden Dinge nicht Weisen einer göttlichen Eigenschaft, nemlich des unendlichen Denkens, könnten genannt werden.

Man kann hierauf im Namen des Spinoza antworten: daß, wenn das unendliche Denken auf unendliche Weise modificiret werde, und also endliche denkende Dinge, die der Anzahl nach unendlich sind, entstehen, darum auch das Wesen Gottes aus dem Inbegriffe aller der Zahl nach unendlichen eingeschränkten denkenden Dinge bestehen müsse. Denn daraus, daß denkende Dinge nur der Zahl nach unendlich sind, folgt nicht nothwendig, daß sie auch der Kraft (potentia) nach unendlich seyn müssen. Die endlichen denkenden Dinge verhalten sich zu dem unendlichen Denken Gottes, wie die Würkung zur Ursache, und so wie Würkungen, wenn sie auch der Zahl nach unendlich wären, nie das werden können, wodurch sie selbst entstanden sind, so kann auch das endliche Denken, oder der endliche Verstand, wenn er auch der Zahl nach unendlich wäre, wie die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes der Kraft nach erreichen. So wenig es deine Meynung seyn wird, kann Spinoza seinem Gegner entgegen setzen, daß eine unendliche Anzahl deiner denkenden Substanzen, von ihren irdischen Schranken befreyt, das Wesen Gottes oder deiner unendlichen Substanz erschöpfen und ausmachen werden, eben so wenig

will

Digitized by Google

will ich, daß der ganze zahllose Innbegriff aller denkenden endlichen Dinge das Wesen Gottes ausmachen soll.

Eigentlich genommen, paßt dein Schluß gar nicht auf meine Lehre. Man sieht es ihm an, daß du immer bey meinem endlichen Denken, deine endlichen denkenden Substanzen im Sinne hast, von welchen du dich nicht losmachen kannst. Mein endliches Denken ist nicht ein Ding an sich, eine Substanz, die wie ein Kern in der Schale läge und deren unendliche Menge, nach Ablegung ihrer sterblichen Leiber, gleichsam in einander fließen und eine auch der Kraft nach unendliche denkende Einheit bilden könnten. Mein endliches Denken ist nur ein Modus, wie auch schon eine innere Erfahrung dich selbst belehren muß, da du das, was das Denken hervorbringt, nicht selbst erkennest, sondern dir nur dessen als bloßer Würkung, als einer gewissen Art des Seyns bewußt bist. Bloße Modi aber, so viel du dir deren auch denken magst, werden dir nie zu dem Wesen verhelfen, an welchem sie sind; beyde, Wesen und Modi des Wesens, sind so sehr verschieden, daß, du magst der letztern noch so viel zusammen häufen, sie dir dennoch das Wesen nicht geben können. So lange du aber diesen Satz nicht umzustoßen vermagst, und mich auch nicht überzeugen kannst, daß deinem menschlichen Denken Substanzen, aus welchen solches als Würkung hervorgeht, zum Grunde liegen; so lange wird auch meine Behauptung bestehen, daß das menschliche Den-

Digitized by Google

ken ein Modus des unendlichen Denkens, als einer d
Wesen Gottes ausmachenden Eigenschaft sey.

Und dies wäre es denn, was ich mir zu beweis
vorsetzte, daß das System des Spinoza nach den Prin
cipien aller bis auf die Kritik der reinen Vernunft b
kannt gewordenen übrigen philosophischen Lehrgebäud
und selbst des, auf die Leibnizischen Lehrsätze gebaute
Wolfischen, unwiderlegbar sey. Es folgt hieraus
daß, da die Philosophie des Spinoza nicht allein ge
gen die Einwürfe aller übrigen philosophischen Par
theyen aushält, sondern auch consequenter als die Sy
steme aller übrigen ist, sie von jedem, der der vor
Kant aufgestellten kritischen Philosophie nicht folgen
mag, nothwendig angenommen und anerkannt werden
müsse; und daß, wenn es Grundsätze giebt, aus wel-
chen eine Widerlegung des spinozischen Lehrgebäudes
mit Erfolg unternommen werden kann, sie entweder
in dieser kritischen Philosophie enthalten seyn, oder die
Lehren dieser letztern selbst auf unrichtigen Vorausse-
tzungen beruhen müssen; welches aber zur Zeit noch
von keinem Gegner derselben hat dargethan werden
können.

Ob ich aber in der Anwendung dieser Grundsätze
der kritischen Philosophie auf die Sätze und Behaup-
tungen des Spinoza glücklich gewesen bin, darüber
werden die Kenner beyder Systeme entscheiden. G. im
Febr. 1790.

Spino-

Digitized by Google

Spinozas Lehre von Gott und der menschlichen Seele.

Erster Theil
Von Gott.

Definitionen.

Unter einer Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, mit dessen Wesen zugleich Daseyn gesetzt wird; oder dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann.

Anmerkungen zur Ethik des Spinoza.

Erster Theil
Von Gott.

Im Grunde sind alle erschaffenen Dinge Wesen, mit welchen zugleich Daseyn gesetzt wird. Deswegen sind sie aber nicht die Ursachen ihrer selbst. Es paßt also diese Definition nicht zu ihrem Definitum. Wollte man dagegen einwenden, daß mit dem Begriffe, oder mit der Natur des Menschen, des Thiers u. s. w. überhaupt, eben nicht wothwendig Daseyn verbunden sey; so gebe ich dieß zwar zu, da der Mensch, das Thier ꝛc. in Abstrakto

Digitized by Google

genommen, ein bloßer Begriff, ein Gedankenwesen ist, von welchem ich keine reelle, sondern nur eine blos logische Existenz prädiciren kann. Aber dieses gilt auch von allen andern Gedankenwesen überhaupt, am meisten aber von denen, die nirgend in der Erfahrung Concreta haben, von welchen jene abstrahiret werden könnten. Das Daseyn solcher Gedankenwesen ist nur ein eingebildetes und da hier schlechterdings keine Realität des Daseyns statt findet, da ich auf keine Weise wissen kann, ob ein solches Wesen oder Ding würklich vorhanden sey, so kann ich auch nicht von ihm behaupten, daß es die Ursach seiner selbst sey.

Da man, ohne ungerecht zu seyn, dem Spinoza keinen so groben Fehler im Denken vorwerfen kann, so muß die Ursach, warum er die Ursach seiner selbst so definiret hat, in einer andern Verbindung von Begriffen liegen. Und so ist es auch. Er dachte so: Da alle Erscheinungen in der Welt eine blos zufällige Existenz haben, da keine derselben durch und aus sich selbst entstanden ist, so muß etwas vorhanden seyn, das als die allgemeine Quelle des Daseyns derselben zu betrachten ist, und dieses ist Gott, dessen Daseyn allein nothwendig seyn muß, weil es widersprechend seyn, und den Begriff von Gott ganz aufheben würde, wenn ich ihn mit dem Begriff von Zufälligkeit verbinden wollte. Sollen die einzelnen Dinge kein Werk des blinden Zufalls seyn, so ist meine Vernunft genöthiget, ein nothwendiges Wesen als den Schöpfer und Erhalter derselben anzunehmen. Nun ist aber ein nothwendiges Wesen auch zugleich ein solches, das die Ursache seiner selbst ist; denn wenn die Ursache seiner selbst ausser ihm vorhanden wäre, so würde es kein nothwendiges Wesen seyn können; so bald ich aber ein Wesen

als

Digitized by Google

als Ursache seiner selbst denke, welches nichts anders als Gott seyn kann, muß ich auch zugleich, unmittelbar das Daseyn dieses Wesens setzen, und zwar eben so nothwendig, als das Wesen selbst ist, oder, seine Natur, sein Wesen kann nicht anders als existirend gedacht werden.

Dieses Räsonnement ist, sobald man die Existenz eines solchen Wesens, als Ursache seiner selbst als bewiesen voraussetzt, ganz richtig. Allein das Prädikat Daseyn fällt von selbst hinweg, sobald ich es mit einem Subjekt verbinde, das nur im Verstande existirt, dessen Daseyn ausser demselben, aber weder in der Erfahrung gegeben ist, noch bewiesen werden kann. Wahrscheinlich dachte sich auch Spinoza Gott als ein Individuum, hingegen alle erschaffenen Dinge, z. B. Menschen, Thiere, Steine, Pflanzen u. s. w. als Abstrakta, als blos allgemeine Begriffe, mit welchen eben nicht nothwendig ein Daseyn verbunden werden müsse. Schon aus dieser Gegeneinandersetzung erhellet der Irthum des Spinoza, indem Gott eine bloße transscendente Idee ist, der kein anschaubarer Gegenstand entspricht, hingegen Menschen, Thiere ꝛc. Begriffe sind, denen in der Anschauung würkliche Gegenstände correspondiren. Nun läßt sich von jener Idee sowohl als von diesen Begriffen, als solchen zwar eine Existenz behaupten, aber nur eine logische, die in der Verbindung und dem Verhältniß des Prädikats mit dem Subjekte besteht, ohne welche kein Urtheil möglich ist. Ein reales, objektives Daseyn, es sey nun nothwendig und unbedingt, oder zufällig und bedingt oder abhängig, kann aber keiner blos transscendenten Idee, mit einigem Vortheil und der geringsten Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniß, beygefügt werden; bey Begriffen hingegen, die von Gegenständen der Erfahrung,

Digitized by Google

entweder unmittelbar oder vom andern mit diesen reell verbundenen Gegenständen abgezogen sind, findet diese Verbindung doch wenigstens in Ansehung der hypothetischen Nothwendigkeit auf eine sehr fruchtbare Weise statt, die absolute Nothwendigkeit in der Sinnenwelt unmöglich und überhaupt nur eine zu einem blos regulativen problematischen Gebrauche dienende Vernunftidee ist, der schlechterdings kein Subjekt, in welchem sie als Eigenschaft immanent wäre, untergeschoben werden kann.

Dasjenige Ding heißt in seiner Art endlich, welches durch ein anderes Ding von gleicher Natur eingeschränkt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir uns immer einen größern vorstellen. So wird auch das Denken durch ein anderes Denken eingeschränkt. Aber weder der Körper wird durch das Denken, noch das Denken durch den Körper eingeschränkt.

Es ist nicht einzusehen, warum gerade ein anderes Ding von gleicher Natur zur Bestimmung der Endlichkeit eines Dinges erfoderlich seyn soll. Ein Ding kann an und für sich endlich seyn, ohne von einem andern Dinge gleicher Natur eingeschränkt zu werden. Es kann in sich selbst, sowohl in Ansehung seiner extensiven als intensiven Größe, seines Umfanges und seiner Kraft, und seiner Dauer vermöge seiner eigenen Natur endlich seyn. Es folgt auch nicht, daß darum eine Kraft in Ansehung der Zeit oder der Dauer endlich sey, weil sie durch eine andere Kraft von gleicher Natur in Ansehung des Grades ihrer Würksamkeit eingeschränkt wird. Ueberhaupt

sieht

Digitized by Google

sieht man wohl, daß Spinoza hier die zwey Hauptattribute seiner Gottheit, unendliche Ausdehnung und unendliches Denken vor Augen gehabt, und den Begriff seines endlichen Dinges darnach gebildet habe. Die Körper sind ihm Weisen oder Modifikationen der unendlichen Ausdehnung, und das Denken im Menschen Weisen des unendlichen Denkens; und er scheint hier unvermerkt den Gedanken unterschieben zu wollen, daß das Attribut der unendlichen Ausdehnung mit den Körpern, die dasselbe in Ansehung ihres Umfanges und ihrer Würksamkeit und Dauer einschränkt, so wie das Attribut des unendlichen Denkens, mit der menschlichen Denkkraft, die von jenem in Ansehung sowohl der Quantität als des Grades der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen und Dauer eingeschränkt wird, von gleicher Natur sey. Ein Verfahren, das schlechterdings unstatthaft ist, da der Begriff eines endlichen Dinges nicht nach dem Begriffe der Eigenschaften eines unendlichen Dinges, das wir gar nicht erkennen können, bestimmt werden kann. Daß diese Vermuthung gegründet ist, erhellet aus dem Nachsatze zu dem Beyspiele, das Spinoza seiner Definition beygefügt hat. Denn wenn er die unendliche Ausdehnung nicht mit der endlichen, oder den natürlichen Körpern, und das unendliche Denken nicht mit dem endlichen Denken, oder der menschlichen Denkkraft, hätte in Parallel setzen und von gleicher Natur machen wollen, so konnte er unmöglich sagen, daß weder der Körper durch das Denken, noch das Denken durch den Körper eingeschränkt werde, weil es, wenn man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche unter Körpern ausser den übrigen physischen auch menschliche Körper, und unter Denken, menschliches Denken versteht, der Erfahrung keinesweges widerspricht, daß der Körper das

Digitized by Google

Denken, und das Denken den Körper auf gewisse Weis einschränke.

Unter Substanz verstehe ich dasjenige, was in sich selbst ist, und das sich durch sich selbst denken läßt d. i. dasjenige, dessen Begriff keines Begriffs von ei ner andern Sache bedarf, aus welchem jener erst ge bildet würde.

Diese Definition von der Substanz ist dunkel. Denn was heißt: In sich selbst seyn? Soll ja ein Sinn da mit verbunden werden, so kann dieser Ausdruck nichts weiter bedeuten, als an und für sich, bestehen, einzeln da seyn; denn ein Ding, dessen Bestandtheile ausser und nicht in ihm, durch die ganze Natur zerstreut wären, läßt sich nicht denken. Auch paßt diese Definition auf jedes Individuum. Denn erstlich ist und besteht jedes Individuum in oder an und für sich selbst, als solches, vermöge des Beysammenseyns der Theile, die es constituiren; zweytens läßt sich jedes Individuum durch sich selbst denken, vermöge der Merkmale, die ich an ihm allein wahrnehme, und an denen ich finde, daß sie von den Merkmalen, die ich bey andern Individuen entdecke, verschieden sind. Ich bedarf weder des Begriffs noch der Merkmale einer andern Sache, um daraus die Vorstellung z. B. von einem Baum zu erhalten, oder seinen Begriff zu bilden. Die Definition des Spinoza von der Substanz ist also so wenig geschickt, die Lehre desselben von einer Substanz zu begründen, daß sie vielmehr die gemeine Meynung von der Vielheit der Substanzen, und daß jedes Individuum eine Substanz sey, begünstiget. Ob er bewiesen hat, daß nur ein Einziges sey, das in

sich

Digitized by Google

sich selbst bestehe, und sich durch sich selbst denken lasse; welches ihm zu beweisen obliegt, wird die Folge lehren. Spinoza legt ferner seiner Substanz den Begriff des Daseyns bey; freylich müßte die Substanz, wenn es eine in Realität gäbe, nothwendig auch da seyn. Aber er hat noch nicht bewiesen, daß es eine giebt, und konnte es auch nicht, weil noch keine Substanz je in eines Menschen Sinn gekommen, und Substanz blos ein Wort ist, das einen reinen Verstandesbegriff, etwas blos Subjektives in meinem Verstande bezeichnet, von dem ich aber nicht wissen kann, ob ihm ausser meinem Verstande etwas reell entspricht; und dergleichen Verstandesbegriffe erhalten nur dann erst objektive Realität, wenn man sie zu Prädikaten sinnlicher Gegenstände macht, oder auf Anschauungen bezieht. Verbindet man aber, wie hier Spinoza gethan hat, zwey reine Verstandesbegriffe, dergleichen Substanz und Daseyn sind, mit einander, ohne sie auf Erscheinungen zu beziehen, so giebt diese Verbindung nichts Würkliches und Reelles, sondern ein bloßes Geschöpf der Phantasie. Schon Heinrich Oldenburg urtheilte (im dritten Briefe des in den Opp. posth. befindlichen Briefwechsels) sehr richtig, wenn er dem Spinoza den Einwurf macht, daß doch die Definitionen weiter nichts als Begriffe unsers Verstandes enthielten; daß sich aber unser Verstand auch von vielem, das nicht existire, Begriffe mache; daß sich also nicht einsehen lasse, wie man aus dem Begriff, den man sich von Gott mache, auch auf das würkliche Daseyn desselben schliessen könne. Endlich sieht man aus der Folge, besonders aber aus dem funfzehenten Satze des ersten Theils: „Alles, was ist, ist in Gott, und ohne denselben kann nichts seyn und gedacht werden," daß Spinoza das ganze All der Dinge unter

Digitized by Google

seinen Begriff von Substanz zusammen fassen will; und in wiefern dieses All, das, was nach dem Sprachgebrauche die ganze Natur genannt wird, als eine Einheit betrachtet werden könnte, könnte auch gesagt werden, daß dieses Eins in sich selbst sey, und durch sich selbst gedacht werde, und daß der Begriff desselben (da ausser diesem All sonst nichts existirt), keines Begriffs von einer andern Sache bedürfe. Ich antworte hierauf: Erstlich, daraus, daß sich die ganze Natur als ein Ganzes, und folglich auch als ein solches Etwas denken läßt, das in sich selbst ist und durch sich selbst gedacht wird, folgt noch nicht, daß ich es auch als nothwendig unabhängig denken müsse. Denn der Begriff von Unabhängigkeit einer Sache ist nicht nothwendig mit dem Begriffe oder der Vorstellung einer Sache verbunden. Eine Sache kann als eine solche in sich selbst seyn und durch sich gedacht werden, ohne daß ich auf den Umstand, ob sie auch abhängig oder unabhängig von etwas anderm ausser ihr ist, Rücksicht zu nehmen brauche. Von dem Daseyn der Dinge ausser uns sind wir überzeugt, es läßt sich auch denken, daß alles, was nur zur Sinnenwelt gehören mag, das All der Natur, nur ein System ausmache; daß aber dieses Ganze nur ein in und durch sich selbst bestehendes ganz unabhängiges Wesen sey, folgt aus der Vorstellung oder dem Begriff dieses Ganzen nicht. Der Begriff des Spinoza von der Substanz ist also willkührlich; da er darauf calculiret ist, den einzelnen Dingen die Substanzialität zu benehmen, und es nur dem Ganzen zu zu eignen. Nur das ist Substanz, was als Bestimmungsgrund der Dinge, als Erscheinungen, gedacht wird. An und für sich und ohne Beziehung auf sinnliche Anschauungen, ist sie nichts, und hat gar keinen reellen, objekti-

Digitized by Google

objektiven Inhalt, keine Bedeutung. Soll sie dergleichen erhalten, so muß sie auf Anschauungen angewendet werden. Da aber Substanz und Anschauungen ganz ungleichartige Dinge sind, indem jene blos den reinen Verstand, diese hingegen die Sinnlichkeit zur Quelle haben, so muß, zur Bewürkung ihrer Verbindung, oder um den reinen Verstandesbegriff auf Anschauungen anwenden zu können, eine dritte Vorstellung ins Mittel treten, die mit beyden gleichartig ist, und diese ist das transscendentale Schema der Zeit. Die Gleichartigkeit derselben aber zu jenem Verstandesbegriffe und zu den Anschauungen erhellet daraus, daß die Zeit eines Theils eine Anschauung a priori, andern Theils aber auch die Form aller Anschauung und in dieser allemal enthalten ist. Durch diese vermittelnde Vorstellung bin ich nunmehr in den Stand gesetzt, mit den Erscheinungen ein Beharrliches, ein Seyn zu aller Zeit, zu verbinden. Sonach ist nur das Substanz, was in den Erscheinungen beharret, zu aller Zeit ist. Ob wir aber gleich nicht wissen können, was dieses Beharrliche ist, oder worin es besteht, weil es uns nicht empirisch gegeben ist, so ist es doch eine nothwendige Bedingung, ohne welche die Bestimmungen und Merkmale der Objekte, als ein zugleich in einer Einheit existirendes Mannichfaltiges in der Anschauung nicht zusammengefaßt werden können, indem unsere Apprehension in der Anschauung der Erscheinungen nur successiv ist, und uns allein nie lehren kann, ob dieses Mannichfaltige zugleich sey, oder nach einander folge. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche die Substanz; so wie alles Wandelbare, alles was in den Erscheinungen wechselt, oder die Arten, wie das Beharrliche existirt, Accidenzen sind. Da die Arten zu existiren nur den Sub-

stanzen zukommen, so verändern sich auch nur diese, denn die Veränderungen sind nichts weiter als Arten zu existiren; das Bleibende, Beharrende verändert sich; nur das Wandelbare, der Zustand, die Art, wie das Beharrliche die Substanz existirt, wechselt; es leidet keine Veränderung, sondern wechselt nur. Es läßt sich nach allem diesem von jedem in der Erfahrung gegebenen Individuum sagen, daß seiner Erscheinung ein Beharrliches, oder eine Substanz zum Grunde liege. Daß aber dieses in Ansehung der ganzen Natur nicht statt finden könne, ergiebt sich daraus, weil mir die Natur oder die Welt niemals ganz gegeben werden kann, und also auch der Begriff von der Weltgröße nur durch den Regressus in indefinitum, (wenn sich weder Endlichkeit noch Unendlichkeit der Reihe erkennen läßt) und nicht vor diesem Regressus in einer collectiven Anschauung gegeben ist. Ein Weltganzes existirt also blos im Begriffe, nicht aber, als solches, in der Anschauung; es läßt sich also auch die Categorie Substanz nicht auf dieselbe anwenden, und bleibt mithin nur für diejenigen Gegenstände, die in der Erfahrung gegeben werden können. Mit dem Einwurfe, den Mendelssohn und andere dem Spinoza gemacht haben, daß er Substanz oder Selbstständigkeit mit dem Fürsichbestehen verwechsele, langt man hier nicht aus. Denn als für sich bestehende Dinge können auch die einzelnen Dinge oder Modifikationen des Spinoza betrachtet werden, ohne daß dadurch seinem Systeme Eintrag geschieht. Und er legt auch seinen einzelnen Dingen die Substanzialität nicht bey; sondern läßt sie immer nur in einer Abhängigkeit von seiner Substanz bestehen. Wie konnte denn also Mendelssohn sagen, daß in der Erklärung des Wortes Substanz eine Willkührlichkeit liege, da er selbst zugiebt,

Digitized by Google

zieht, daß auch wir keinem endlichen zufälligen Wesen eine solche Substanzialität, als Spinoza voraussetze, beylegten, und eine solche selbstgenügende Substanzialität blos dem unendlichen und nothwendigen Wesen zukomme? Dieß und weiter nichts will ja eben Spinoza. Sobald man ihm dieses einräumt, hat er gewonnenes Spiel. Die Frage ist: giebt es ein Wesen, das durch sich selbst ist, existirt eine solche Substanz reell und objektiv ausser unserm Verstande, und kann sein objektives Daseyn bewiesen werden?

Ein Attribut oder eine Eigenschaft nenne ich das, was der Verstand an der Substanz als dasjenige, was ihr Wesen ausmacht, erkennt.

Schon aus der Definition, die Spinoza von dem Attribute giebt, erhellet, daß dasselbe von der Substanz, wie er sie definirt, im Grunde nicht verschieden sey. Denn ihm ist das Attribut die Substanz selbst, in wie fern der Verstand das, was ihr Wesen ausmacht, erkennt. Spinoza erkläret sich hierüber selbst (im 27sten Briefe S. 564. seiner nachgelassenen Werke). „Unter Substanz, sagt er daselbst, verstehe ich das, was in sich ist und durch sich selbst verstanden wird, d. i. dessen Begriff den Begriff einer andern Sache nicht involvirt. Eben dieses verstehe ich unter Attribut, nur mit dem Unterschiede, daß die Substanz in Ansehung des Verstandes, der der Substanz eine solche bestimmte Natur zueignet, Attribut genennet wird. — Es ist also klar, fährt er nach einigen gegebenen Beyspielen fort, daß das Attribut eben das sey, was die Substanz ist; nemlich das Wesen der Substanz, oder dasjenige, was dieses Wesen ausmacht, d. i. die wesentlichen Bestimmungen, in wie fern sie als von dem Verstande

Digitized by Google

stunde erkannt betrachtet werden. Und im zweyten Brief S. 397. sagt er ausdrücklich: „unter Attribut verstehe ich alles das, was durch sich und in sich verstanden wird so, daß der Begriff desselben den Begriff einer andern Sache nicht involvirt.“ Ich erinnere dagegen folgendes 1) Eben die Critik, die die Definition der Substanz trift trift auch die des Attributs. Eine Substanz, als reelles Objekt, ist nirgend gegeben; man kann also nicht sagen daß sich durch den Verstand an ihr etwas, das ihr Wesen ausmache, erkennen lasse. 2) Ist die Definition des Attributs ganz überflüssig, da sie im Grunde weiter nichts enthält, als was bereits in der Definition der Substanz enthalten ist. 3) Vermenget Spinoza auch den Begriff der Eigenschaft oder des Attributs mit dem Begriff der wesentlichen Stücke, oder Essentialien, wie schon Wolf (in zweyten Theile der natürlichen Gotteszelahrtheit §. 679 bemerkt hat. Zwischen beyden ist aber ein reeller Unterschied, den ich hier anzeigen will. Da ich in das innere Wesen eines Dinges, als sinnlichen Gegenstandes, nicht dringen, und nicht wissen kann, worin das Ding an sich besteht; so kann ich den Gegenstand auch nicht anders als aus den Merkmalen, unter welchen er mir erscheint erkennen. Diese Merkmale haben nun ihren Grund entweder in dem Gegenstande selbst, oder in andern Gegenständen. Im letztern Falle heissen sie äußere Merkmale oder Verhältnisse; im erstern aber innere Bestimmungen. Letztere sind wieder von einer doppelten Art. Entweder sind es solche, die den Gegenstand zu dem machen, was er ist, oder wie er erscheint, ohne die der Gegenstand als solcher nicht gedacht werden kann, und die folglich auch den Grund von allen übrigen innern Bestimmungen enthalten; — diese nennet man wesentliche Stücke, we-

sent-

Digitized by Google

mliche Bestimmungen; oder es sind solche, die nur als olgen von jenen zu betrachten sind, und Affektionen heiß n. In wie fern die Affektionen entweder ganz oder nur um Theil in den wesentlichen Stücken ihren Grund ha- en, werden sie in jenem Falle Eigenschaften, Attribute, n diesem hingegen Beschaffenheiten oder Modi genannt: Daß z. B. dieser individuelle Mensch seine eigene und be- stimmte Art zu denken hat, macht ein wesentliches Stück seines Charakters aus; daß er vermöge dieser besondern Art zu denken sparsam ist, macht eine von seinen Eigen- schaften aus; und daß er sich Reichthum erworben hat, liegt zum Theil in jenem wesentlichen Stücke seines Cha- rakters, aber auch zum Theil in gewissen äußerlichen Um- ständen und Verhältnissen, die ihm günstig waren, und seiner Sparsamkeit zu Hülfe kamen.

Unter Modus, Modifikation verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder das, was in etwas an- derm ist, wodurch es auch begriffen wird.

In der vorigen Anmerkung ist erkläret worden, was unter Modis eigentlich zu verstehen sey, nemlich solche Af- fektionen oder Folgen der wesentlichen Stücke eines Ge- genstandes, die nur zum Theil in diesen wesentlichen Stü- cken, zum Theil aber in äußern Umständen oder Erscheinun- gen gegründet sind. Die Richtigkeit dieser Definition erhel- let aus dem richtigen Verhältniß der Glieder der unter Nr. 3. in der vorigen Anmerkung zur Entwickelung des Unterschieds zwischen Eigenschaft und Modus gemachten und auf einem gültigen Grunde beruhenden Eintheilung; nach welchem Verhältnisse sich die beyden Glieder, Eigen- schaft und Modus, wechselsweise einander ausschliessen, aber dergestalt coordiniret sind, daß kein drittes dazwi-

schen

Digitized by Google

schen treten, oder ihnen vor oder nachgesetzt werden kann
Denn daß die Modi nur zum Theil in den wesentliche
Stücken und auch nur zum Theil und nicht ganz in äu
sern Gegenständen ihren Grund haben, erhellet zur Gnü
ge daraus, daß eine jede Sache, die eine Beschaffenhe
von etwas ausser ihr annehmen soll, wenigstens ihrer Na
tur nach dazu empfänglich seyn muß. Hieraus folgt nun
1) daß die Definition des Spinoza von dem Modus z
weit ist. Denn er hat die Species durch das Genus de
finirt; indem er unter Modus die Affektionen der Sub
stanz überhaupt begreift, so umfaßt er dadurch auch zu
gleich den Begriff der Eigenschaft oder des Attributs mit
Es war auch dieses würklich und dem Inhalte nach sein
Absicht, und muste es seyn, da er einmal dasjenige, was
eigentlich und mit Recht ein Essentiale genennet wird, mit
dem Namen der Eigenschaft oder des Attributs belegt hatte
Wenn anders der Begriff des Spinoza vom Attribut wahr
und reell wäre, so würde die Verwirrung, die aus jener
Namenverwechselung entsteht, leicht zu heben seyn, wenn
statt Attribut Essentiale und statt Modus Affektionen ge
setzt würde. Aber so kann, aus den in der vorigen An
merkung angeführten Gründen, der Begriff vom Essential
in der Maaße, wie ihn Spinoza vom Attribut giebt, nicht
gelten. 2) Der der Definition von dem Modus, zur Er
läuterung derselben beygefügte Zusatz: „oder (Modus ist
das, was in etwas anderm ist, wodurch es auch begrif
fen wird, ist als Definition genommen, die er auch im
Grunde seyn soll, außer der Undeutlichkeit, die er mit sich
führt, nicht ausführlich, da er keine klaren, bestimmten
und ausführlichen Merkmale enthält; das Prädikat macht
auch das Subjekt nicht im mindesten deutlicher. Denn
was bedeutet das, was in etwas anderm ist, und durch
welches

Digitized by Google

welches Andere jenes Etwas begriffen wird? Man sieht wohl, daß Spinoza bey diesem Andern weiter nichts als seine einzige Substanz im Sinne hatte, von welcher er zum Voraus annimmt, daß sie alles in sich fasse, und bey seinem das was in diesem Andern ist, weiter nichts als alle Gegenstände der sinnlichen und geistigen Natur, von welcher er ebenfalls voraussetzt, daß sie in jener einzigen Substanz enthalten sind. Diese seine Definition von den Modis beruhet also auch blos auf unbewiesenen Voraussetzungen, und ist willkührlich so gemacht, wie er sie zu seinem zuvor ausgedachten System brauchte.

Unter Gott verstehe ich ein absolut unendliches Wesen, d. i. eine aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.

Erläuterung.

Ich sage ein absolut, und nicht in seiner Art unendliches Wesen; denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können unendliche Eigenschaften abgesprochen werden; zu dem Wesen desjenigen hingegen, das absolut unendlich ist, gehöret alles, was das Wesen desselben ausdrückt, und es involvirt keine Negation.

Da das höchste Wesen kein Gegenstand unserer Anschauung ist, so können auch keine Merkmale, durch die allein ein Gegenstand sich dem Gemüthe mit Bewußtseyn offenbaren kann, für uns an demselben vorhanden seyn, folglich ist es auch unmöglich, eine Beschreibung oder gar Definition davon zu geben. Wo das Definitum mangelt, ist auch nichts zu definiren. Da inzwischen die menschliche

Digitized by Google

liche Vernunft, vermöge ihrer Natur, in ihrem Fortschre
ten vom Bedingten zum Bedingten zuletzt ermüdet, inde
sich der Endpunkt, je weiter sie ihn zu verfolgen und
erreichen trachtet, in eine immer dunklere Ferne zurückzieh
so entschließt sie sich endlich, des immer vergeblichen un
verfehlten Nachsetzens überdrüßig, dem Bedingten dur
Annehmung eines absolut nothwendigen Wesens, auf we
ches, als auf seine Quelle, alles zurückgeführet werde
könne, Grenzen zu setzen; und sich dieses Wesen auch al
das allervollkommenste und allerrealeste zu denken, inde
man glaubt, daß kein Prädikat von endlichen und zufä
ligen Dingen einem solchen Wesen auf eine seiner ihm a
lein eigenthümlichen Würde entsprechende Weise beygeleg
werden könne. Da auch dieses Wesen, in wiefern ma
sich solches blos gedacht hätte, noch keine Realität gehab
haben würde, so legte man ihm, wie natürlich, objektiv
Existenz und zwar eine in allen Beziehungen ewige Existen
bey, wie es der erhabene Begriff eines absolut nothwen
digen Wesens unumgänglich erforderte. So ist der Mensch
durch ein dringendes Bedürfniß seiner eingeschränkten ge
stigen Natur zu dem Begriff Gottes, als des allervoll
kommensten, unbedingten, nothwendigen Wesens, als Ur
quelle aller Dinge gekommen; und um eben dieser seine
Eingeschränktheit willen, ist ihm dieses Wesen zu seine
endlichen Beruhigung so höchst nothwendig. Und da
in diesem Gange der menschlichen Vernunft nichts ist, wa
ihrer Natur nicht angemessen wäre, indem sie durch ih
eigenes Bedürfniß auf denselben geleitet wird, auch in
dem Begriffe, den sie sich auf die angegebene Weise vo
Gott, als Ursache aller Dinge, bildet, kein logischer Wi
derspruch sich befindet; so ist auch die Annehmung des Da
seyns eines solchen Wesens ein vernunftgemäßer Glaube
mi

Digitized by Google

mit welchem sich der Mensch begnügen muß, da es ihm schlechterdings nicht vergönnet ist, sich mit seinem Verstande in das Wesen einer seine Sinnlichkeit übersteigenden Natur zu erheben, da er nicht einmal in das Wesen der seinen Sinnen vorliegenden Erscheinungen einzudringen vermag. Man kann es also einem jeden überlassen, welche Vorstellung oder welchen Begriff er sich von Gott machen will, wenn er nur nichts enthält, wodurch dem Ideale, das sich die aufgeklärte Vernunft von ihm entwerfen muß, an seiner Würde etwas entzogen wird. Und hierinnit kann der Begriff des Spinoza an sich gar wohl bestehen; ob ihn gleich die spekulative Vernunft, sobald man von diesem Wesen etwas zu wissen und beweisen zu können behauptet, nach der gerechten Strenge ihrer Foderungen keinesweges als einen Grundsatz gelten zu lassen gehalten ist. In Ansehung seines praktischen Gebrauchs behält er immer seinen großen und unsäglichen Werth und Gehalt; aber in metaphysischer Rücksicht ist sein Inhalt blos subjektiv, und wer seine reelle Objektivität behaupten will, muß sie streng beweisen, welches aber nach der Natur unsers von einem Kreiß sinnlicher Erscheinung umschlossenen Verstandes schlechterdings unmöglich ist. Ob Spinoza das Daseyn Gottes erwiesen habe, wird sich in der Folge zeigen; hier ist blos von seiner Definition von Gott, als eines absolut unendlichen Wesens, die Rede. Zuvörderst ist hier zu bemerken, daß, wenn nach ihm das absolut unendliche Wesen, eine aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, seyn soll, und Spinoza unter Eigenschaften im Grunde Essentialien oder das, was das Wesen ausmacht, versteht, man sich schlechterdings keine Vorstellung zu machen fähig ist, daß und wie mehrere Essen-

tialien eine Subſtanz, die doch nach ihm den Begriff de Allereinfachſten mit ſich führt, ausmachen ſollen. W mehrere Eſſentialien ſind, da laſſen ſich ſolche auch in G danken trennen, und das Weſen bleibt nicht mehr das was es war. Mehrheit der weſentlichen Stücke, die di Subſtanz conſtituiren ſollen, widerſpricht dem Begriff de Subſtanz, deren Weſen Einheit involvirt. Sie iſt un enthält nur ein Weſentliches. Daß Spinoza unter dem Prädikate unendliche Eigenſchaften, unendliche auch de Zahl nach verſteht, erhellet aus der dieſer Definition beygefügten Erläuterung, wo es heißt: „was nur in ſeiner Art (nicht abſolut) unendlich iſt, dem können unendliche Eigenſchaften abgeſprochen werden.“ Nun iſt das Unendliche entweder der Zahl oder der Zeit oder dem Raume nach als unendlich gedenkbar; es wird aber, auch von Spinoza ſelbſt, das Unendliche der Zeit nach Ewigkeit oder Aeternität, wie die Definition ſelbſt ausweiſet, und das Unendliche dem Raume nach, unumgeſchränkt, ohne Grenzen, genannt, folglich verſteht er auch unter der Unendlichkeit der Eigenſchaften Gottes, das Unendliche der Zahl nach. Wollte man hiernächſt die Subſtanz blos als einen Mittelpunkt der Vereinigung aller Eſſentialien eines Weſens nehmen, ſo würde unter Subſtanz in der That weiter nichts als, was es auch im Grunde iſt, ein bloſſer Verſtandesbegriff werden, dem alle objektive reelle Exiſtenz gebräche, und mithin dadurch der Begriff von Gott auch nur ein bloßer Begriff bleiben, ohne daß ihm objektiv etwas entſpräche; denn wie könnten weſentliche Stücke reell an etwas haften, in etwas ſeyn, das weiter nichts als ein Verſtandesweſen wäre? Endlich iſt nicht einzuſehen und zu begreifen, wie eine jede Eigenſchaft, als Eſſentiale, ein ewiges und unendliches Weſen ſoll ausdrücken

Digitized by Google

ken können. Denn wo mehrere Essentialien zur Constituirung einer Substanz oder eines Wesens erfoderlich seyn sollen; da wird ja, wenn nur eine Eigenschaft ausgehoben wird, die übrigen aber weggenommen werden, das Wesen zum Theil aufgehoben und nicht ganz gesetzt, ein Wesen aber, dem etwas an seinem Wesen fehlt, kann nicht ewig und unendlich genannt werden; und Spinoza sagt in der Erläuterung selbst, daß zu dem absolut unendlichen Wesen alles gehöre, was das Wesen desselben ausdrücke, d. i. alle seine Eigenschaften oder Essentialien. Warum Spinoza sich der gewöhnlichern Definition Gottes, als des vollkommensten Wesens nicht bedienet habe, davon giebt er in dem 64sten Briefe den Grund an, weil sie nemlich keine würkende Ursache ausdrücke, und mithin nicht geschickt sey, alle Eigenschaften Gottes daraus herzuleiten. Allein dieser Grund ist nicht triftig; weil, so bald man ein höchst vollkommnes Wesen als existirend annimmt, auch dessen Würksamkeit nothwendig gesetzt werden muß, indem bey dem Mangel dieser Eigenschaft der Begriff der höchsten Vollkommenheit nicht würde erschöpft werden.

Frey wird dasjenige genennet, was blos vermöge der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur existirt, und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird. Nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige, welches von etwas anderm, auf eine gewisse und bestimmte Art zu seyn und zu handeln, bestimmt wird.

Spinoza nimmt in seinem Begriff von der Freyheit eine doppelte Art derselben an; eine Freyheit des Daseyns und des Handelns. Frey in Ansehung des Daseyns ist ihm das, was blos vermöge der Nothwendigkeit seiner ei-

Digitized by Google

genen Natur existirt. Eine solche Freyheit ist in der Wel der Erscheinungen nicht denkbar, da ihr Daseyn keine ab sollte Nothwendigkeit mit sich führt. Sie kann also nu ein Prädikat der höchsten göttlichen Substanz seyn, die wenn sie existirt, auch vermöge der Nothwendigkeit ihre eigenen Natur da ist. Diese Freyheit steht und fällt abe nicht allein mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Beweises von dem würklichen Daseyn eines solchen Sub stanz, der aber zur Zeit noch nicht erfolgt ist; sondern es ist auch überhaupt in einem Wesen, das seiner Natur nach nothwendig existirt, dessen Nichtseyn also auch schlechter dings unmöglich ist, keine Freyheit des Daseyns denkbar; wie denn auch der Begriff der Freyheit auf die Categorie des Daseyns gar nicht anwendbar ist, und es einen of fenbaren Widerspruch involvirt, das höchste Wesen in An sehung seines Daseyns frey zu nennen, da es doch vermö ge der Nothwendigkeit seiner Natur da seyn soll. Frey in Ansehung des Handelns ist nach unserm Philosophen das, was nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird. Diese Definition kann, wenn man sie noch näher bestimmt, richtig seyn. Freyheit ist eigentlich Unabhängigkeit von den Naturgesetzen der Erscheinungen und zugleich Bestim mung des Willens durch die bloße allgemeine gesetzgebende, durch einen Imperativ ausgedrückte Form einer Maxime, ohne Mitwürkung irgend einer andern Triebfeder als der Achtung für das reine, von allen Vortheilen entblößte mo ralische Gesetz; jene Unabhängigkeit giebt den Begriff der Freyheit im negativen, diese thätige Bestimmung hinge gen Freyheit im positiven Verstande. Nun muß man entweder auf eine Vorstellung von dem höchsten Wesen ganz Verzicht thun, oder ihm auch den vollkommensten Verstand und die vollkommenste Vernunft und mithin auch

den

Digitized by Google

den vollkommensten Willen beylegen, der, da er schlechterdings von allen Einflüssen empirischer Neigungen, Interesse und Triebfedern frey ist, und nur durch Gesetze der reinsten praktischen Vernunft bestimmt wird, ein heiliger Wille zu nennen ist. Nimmt man von der Vorstellung von Gott Verstand, Vernunft und Willen weg, wie Spinoza in der Anmerkung zum siebenzehenten Satz thut, so läßt sich nicht allein keine Vorstellung von Gott machen, und die Möglichkeit des Denkens, als einer von Spinoza seinem Wesen beygelegten Haupteigenschaft nicht begreifen, sondern man ist genöthiget, sich die höchste Ursach aller Dinge als das gedankenlose, durch innere in der Natur der Dinge gegründete physische Gesetze regierte blinde Schicksal zu denken.

Eben so theilt Spinoza die Nothwendigkeit in die des Seyns und Handelns ein. Nothwendig existirt das, was von etwas anderm auf eine gewisse Weise zu seyn bestimmt wird; und nothwendig handelt das, was von etwas anderm auf eine gewisse Art zu handeln bestimmt wird. Diese Nothwendigkeit will aber Spinoza nicht mit derjenigen verwechselt wissen, nach welcher, seiner Vorstellung gemäs, Gott vermöge seiner Natur existirt und handelt; deswegen setzt er hinzu, daß er unter nothwendig so viel als gezwungen verstehe. Dieser Ausdruck paßt aber zu dem Begriff der Existenz der Dinge nicht; denn man kann nicht wohl sagen, ein Ding sey gezwungen oder genöthiget worden, sein Seyn anzuheben; weil, wo Zwang seyn soll, auch die Möglichkeit des Gegentheils, der Fähigkeit Widerstand leisten zu können, vorhanden seyn muß. Diese aber anzunehmen, wäre sowohl in Ansehung der Existenz Gottes als der erschaffenen Dinge ungereimt. Denn in einem Dinge, das noch

nicht existirt, kann kein Bestreben gegen sein Nichtseyn gedacht werden, und eben so wenig kann man sich Gott so denken, daß er die Macht habe, nicht existiren zu können. Nach dem richtigern und angemessenern Sprachgebrauch nennt man vielmehr eine solche Existenz zufällig, die ihren Grund nicht in der existirenden Sache selbst, sondern ausser sich in etwas anderm hat. Freyheit und Zufälligkeit aber sind keine einander gerade entgegengesetzten Begriffe, deren einer den andern ausschlösse.

Was den Begriff der Nothwendigkeit oder des Zwangs im Handeln betrift, so ist derselbe nicht allgemein. Denn was von etwas anderm bestimmt wird, auf gewisse Weise zu handeln, handelt deswegen eben noch nicht gezwungen. Ein Mensch kann z. B. von einem Gegenstande ausser ihm bestimmt werden, so oder so zu handeln, die Art aber, wie er handelt, kann gleichwohl nach den Erfordernissen des moralischen Gesetzes, das in ihm selbst ist, und aus Achtung für dasselbe geschehen, und der Mensch also noch immer frey handeln. Man siehet hieraus, daß Spinoza hier Zwang mit moralischer Verbindlichkeit oder Nöthigung vermischt, die die Vernunft und ihr moralisches Gesetz selbst vorschreibt, und die, da sie ein Werk der reinen praktischen Vernunft und ihrer Causalität ist, auch nothwendig mit Freyheit bestehen muß. Nur derjenige handelt gezwungen, der das Gegentheil von dem, was und wie er selbst nach seiner Neigung und nach seinem Willen handeln möchte, zu thun von einem andern bestimmt wird. Es mag nun das, was und wie er selbst handeln möchte, dem moralischen Gesetz gemäs seyn oder nicht, so ist er gezwungen. Ist der Zweck, weswegen er, und die Art, wie er handeln möchte, dem moralischen Gesetze gemäs, so befindet sich seine Vernunft

unter

Digitized by Google

unter dem Zwange und Druck, und unter einem um so scheußlichern, wenn er auch das Gegentheil von dem, was ihm das moralische Gesetz gebietet, zu thun bestimmt wird. Ist der Zweck und die Art der Handlung, die er zu erreichen und zu verrichten willens ist, dem Gesetz der praktischen Vernunft zuwider, und er wird das Gegentheil davon zu thun bestimmt, so ist seine Vernunft selbst nicht frey, sondern befindet sich in der Sklaverey seiner eigenen Neigungen und Leidenschaften; man will ihn äusserlich nur nöthigen, würklich moralisch frey zu werden.

Unter Ewigkeit verstehe ich eine Existenz, in wiefern sie als eine nothwendige Folge aus dem Begriff des ewigen Dinges gedacht wird.

Erläuterung.

Denn eine solche Existenz wird eben so als eine ewige Wahrheit gedacht, wie das Wesen eines Dinges, und sie kann deswegen nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, wenn man sich gleich eine Dauer ohne Anfang und Ende vorstellte.

In der Definition, die der Verfasser von der Ewigkeit giebt, liegt 1) ein offenbarer Zirkel. Denn er erkläret sie als eine Existenz, in wiefern sie als eine nothwendige Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges gedacht wird; in der Bestimmung des Prädikats der Ewigkeit, ist die Ewigkeit als das Subjekt, mit eingemischt; ich will ja eben wissen, was das Ewige in einem Dinge ist, und so lange ich das nicht weiß, kann ich mir auch unter der Existenz, als einer nothwendigen Folge aus

Digitized by Google

dem Begriffe eines ewigen Dinges, gar nichts denk
2) ist sie undeutlich und unzulänglich: denn sie giebt v
dem Gegenstande selbst keine wesentlichen Merkmale an. D
Existenz als nothwendige Folge aus dem Begriff ein
ewigen Dinges ist blos als ein abgeleitetes Merkmal a
zusehen, und überdies auch kein wesentlicher Charakter
dem Begriff der Ewigkeit an sich; denn ich erhalte dadur
daß ich den Begriff der Ewigkeit mit dem der Existenz ve
binde, noch keinen wesentlichen Charakter der Ewigk
selbst; es fehlet also dieser Definition eine Haupteige
schaft, die eine Definition haben muß, nemlich die ana
lytische Vollständigkeit, d. i. die Darstellung der wesent
lichen Merkmale, die in dem Gegenstand oder dem Defi
nitum selbst enthalten sind. Spinoza sucht zwar seine
Definition durch eine Erläuterung zu Hülfe zu kommen
allein sie ist selbst undeutlich, und trägt nicht das mindest
zur Ergänzung des Mangelhaften in der Definition selbs
bey. Denn wenn er sagt, daß eine Existenz, als noth
wendige Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges, eben
so als eine ewige Wahrheit gedacht werde, als das Wesen
eines Dinges selbst, und er unter ewiger Wahrheit, (nach
einem in der Abhandlung de intellectus emendatione
S. 372. der Opp. posth. in der Note u. gegebenen Er
klärung) eine solche versteht, die, wenn sie bejahend ist
niemals verneinend seyn könne, so will er damit so viel
sagen, daß, so wie das Wesen eines Dinges, wenn es
einmal als affirmativ gesetzt werde, niemals negativ ge
setzt werden könne; auch eine Existenz, als nothwendig
Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges gedacht
wenn sie einmal als affirmativ gedacht werde, auch im
mer so, und nie negativ, gedacht werden müsse. D
also das Gegentheil dieser Existenz niemals statt finde

Digitized by Google

könne, so sey sie eine ewige Existenz, oder diese Existenz sey selbst Ewigkeit. Man sieht leicht ein, daß Spinoza hier das, was nur Wahrheit in unserer Erkenntniß, logische Wahrheit, ist, mit dem, was objektive Wahrheit, oder vielmehr Würklichkeit, genannt wird, verwechsele. Existenz enthielte freylich eine ewige Wahrheit, in wiefern in den Merkmalen, die ihren Begriff constituiren, kein Widerspruch wäre; aber diese Wahrheit kann keine andere als eine blos logische seyn, so wie die in dem Begriff, den man etwa von dem Wesen eines Dinges geben wollte, wenn es möglich wäre. Allein es läßt sich von ihnen schlechterdings keine Definition geben; überdieß ist auch die Existenz so wenig etwas an sich, als ich mir das Wesen oder das Ding an sich, denken kann; beyde sind bloße Verstandesbegriffe, die schlechterdings keinen Inhalt haben, von welchen ich also auch schlechterdings nichts prädiciren kann; für sich sind sie nichts, und erhalten nur Bedeutung, wenn man sie auf sinnliche Gegenstände und Erfahrungen anwendet; sie selbst können in Ewigkeit zu keiner Realität erhoben werden, wenn man nur Begriffe auf sie anwendet. Dies ist aber gerade der Fall, in welchem Spinoza sich befindet, indem er der Existenz, die nur ein reiner Verstandesbegriff ist, Ewigkeit beylegt, oder beyde als identische würkliche Objekte nimmt. Dadurch hilft er aber dem Mangel seiner Definition von der Ewigkeit nicht im geringsten auf; denn er hat in seiner Erläuterung weder von der Ewigkeit selbst, noch von der Existenz als etwas an sich, noch von der Existenz als nothwendige Folge aus dem Begriff eines ewigen Dinges, noch von dem ewigen Dinge selbst unterscheidende wesentliche Merkmale angegeben; sondern ein als Objekt Undenkbares durch ein andres dergleichen zu erklären gesucht.

Digitized by Google

Noch sonderbarer ist es, wenn Spinoza in eben diese Erläuterung hinzufügt, daß die Ewigkeit oder die Existen als nothwendige Folge aus dem Begriff des ewigen Din ges gedacht, eben deswegen, weil sie eben so gut, al das Wesen eines Dinges, als ewige Wahrheit gedach werde, nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden könne Spinoza hat hier den Grund von dieser Behauptung bey zubringen vergessen; indem es nicht abzusehen ist, warun mit einer Existenz, als nothwendigen Folge aus dem Be griff eines ewigen Dinges, deswegen, weil sie als ein ewige Wahrheit gedacht werde, die Zeit nicht verbunden werden könne; doch läßt sich dieser Grund aus einer Stell im 29sten Briefe S. 467. der Opp. posth. ergänzen, wo er die Zeit für einen modus cogitandi seu potius imagi nandi erklärt. Wenn also die Zeit nur eine Art und Weis des Denkens seyn soll, so gehöret dieser Modus, so wie alle Modi überhaupt, nach spinozischen Begriffen, zu der na tura naturata, und nicht zur natura naturans, und ver hält sich dieser Modus zur Aeternität Gottes, wie sich alle sinnlichen Gegenstände als Modi zu den ihnen entsprechen den Eigenschaften Gottes verhalten. Nach Spinoza ge hören die Bedingungen der Zeit und des Raums nicht zu den wesentlichen Bestimmungen des göttlichen Wesens, die ses sind vielmehr die ihnen entsprechenden unendlichen Ei genschaften der Ausdehnung und des Denkens Gottes, son dern sie sind und müssen ihm, da er durchaus consequent ist, wesentliche Bestimmungen der erschaffenen Dinge selbst seyn. Daß dieses auch würklich seine Meinung sey, er hellet aus eben dem oben angeführten Briefe S. 466. wo er Aeternität von Duration unterscheidet, und unter er sterer den unendlichen Genuß des Seyns der Substanz und unter lezterer nur die Existenz der Modorum versteht.

Diese

Diese Begriffe und Vorstellungen sind aber, wie ein jeder von selbst einsehen wird, blos willkührlich und zur Begünstigung seines Systems von ihm gemacht. Denn Aeternität und Dauer sind keine einander entgegen gesetzten Eintheilungsglieder, sondern diese verhält sich zu jener wie das Genus zur Species: Dauer ist entweder unendlich oder endlich; im erstern Fall wird sie Aeternität, oder unendliche Zeit, im letztern hingegen endliche, eingeschränkte Dauer oder Zeit genannt; diese Begriffe bestehen als solche, an und für sich, und leiden durch den Unterschied der Objekte, auf die sie angewendet werden, keine Veränderung. Ewigkeit ist aber für uns gar nicht denkbar; wir sind nicht im Stande, den ganzen Inhalt dieses Begriffs je zu vollenden; sie ist für uns nur eine Größe, der wir in Gedanken immer noch etwas hinzusetzen können. Ewigkeit ist also für uns nicht sowohl ein Unendliches, als vielmehr ein Unbestimmtes der Zeit nach; und wie sich das Unendliche oder Unbestimmte dem Raume nach, oder das Grenzenlose ohne Raum nicht denken läßt, so läßt sich auch das Unendliche oder Unbestimmte der Zeit nach, oder das Ewige, nicht ohne Zeit denken; sondern es wird vielmehr dieser Begriff durch die Form der Anschauung, Zeit, erst möglich. So bald man auch ein höchstes Wesen anzunehmen genöthiget ist, muß man es unter den Formen Zeit und Raum denken; denn in wiefern man ein solches Wesen annimmt, behauptet man auch sein Daseyn als eines würklichen in dem Umkreis unserer Erfahrungen liegenden Objekts; alle Gegenstände der Erfahrung können aber keine solche seyn, wenn sie nicht als in Zeit und Raum existirend und geschehend gedacht werden.

Grund-

Digitized by Google

Grundsätze.

Alles, was ist, ist entweder in sich selbst, oder i etwas anderm.

Wenn ein Grundsatz ein Urtheil ist, dessen Wahrhe unmittelbar, und ohne daß er demonstrirt werden kann erkannt werden muß, so ist dieser erste Satz, kein Grund satz, kein Axiom; denn daß alles, was ist, entweder i sich selbst oder in etwas anderm ist, ist keine unmittelba durch sich selbst erhellende Wahrheit. Alles ist oder ex stirt, aller menschlichen Erfahrung nach, in sich selbst, ode an und für sich, also nicht in etwas anderm. Das Ge gentheil muß also bewiesen werden. Man sehe das nach, wa über die dritte Definition der Substanz gesagt worden ist Es wird daraus erhellen, daß Spinoza den hier aufge stellten Satz auf jene Definition von der Substanz grün det, deren er nur eine einzige, die ihm Gott ist, annimmt dieser Satz steht und fällt also mit jener Definition vo der Substanz. Wenn freylich eine Substanz dasjenig seyn soll, was in sich selbst ist, und nur eine Substanz an genommen wird, so muß nothwendig alles andere, wa nach dem Spinoza nur in Accidenzen oder Modis bestehen soll, in derselben seyn. Ich habe aber gezeigt, daß dies Definition nicht bestehen könne, also kann auch der ge genwärtige Satz, erstlich nicht als Grundsatz gelten, weil er sich auf eine vorausgeschickte Definition gründet, und zweytens auch nicht wahr seyn, weil jene Definition falsch ist.

Was durch ein anderes sich nicht denken läßt, muß durch sich selbst gedacht werden.

Ein Grundsatz, der mit Rücksicht auf eine angenom mene unbewiesene Meinung aufgestellt ist, verliert seine All gemein

gemeinheit, eine Eigenschaft, die er nothwendig haben muß. Dies ist hier der Fall. Bey dem gegenwärtigen Grundsatze setzt Spinoza voraus, daß es in der Natur nur eine Substanz gebe, von welcher die sinnlichen Gegenstände nur Modi wären. Die Substanz ist ihm das einzige, was sich durch ein anderes nicht denken läßt, also muß es durch sich selbst gedacht werden; die Modi oder sinnlichen Dinge hingegen, meint er, lassen sich nicht durch sich selbst denken, sondern wären nur durch die göttliche Substanz denkbar. Ich habe aber bey der Prüfung der Definition der Substanz gezeigt, daß das Daseyn einer solchen Substanz noch nicht erwiesen sey, und daß sich jedes Individuum, vermöge der an ihm wahrzunehmenden wesentlichen Merkmale, deren Inbegriff sein Ganzes ausmacht, durch sich selbst denken lasse, und daß es, um es sich vorzustellen, keines andern Dinges bedürfe; also kann dieser angebliche Grundsatz, in wiefern er blos auf eine einzige Substanz, die nur allein durch sich selbst denkbar seyn soll, Rücksicht nimmt, und alle andere Dinge von der Gedenkbarkeit durch sich selbst ausschließt, nicht statt finden. Gegen diesen Grundsatz hat schon Oldenburg (im dritten Briefe) denselben Einwurf gemacht, obgleich die Instanz, auf die er sich gründen soll, nicht triftig ist. „Er setzt, sagt er, voraus, daß in der Natur weiter nichts als Substanzen und Accidenzien (oder Modi) existirten, da doch viele behaupten, daß Zeit und Raum sich auf keines von beyden bezögen.“ Der Einwurf ist richtig, der Grund aber nicht gültig, weil Zeit und Raum zwar weder zu den Substanzen noch Modis gehören, aber doch als Formen der Anschauung einer Gattung von Modis, den Menschen eigen sind, wenn man anders mit Spinoza alle sinnlichen Gegenstände der Natur, für bloße

Modos

Modos annimmt. Er hätte diesem nicht zugeben sollen daß nur eine Substanz sey, und die sinnlichen Gegenstände der Natur als bloße Modi dieser einzigen Substanz existirten. Oldenburg aber nimmt beydes an; es ist ihm nur an beyden noch nicht genug, sondern er will auch eine dritte Art der Dinge nicht von der Natur ausgeschlossen wissen, die weder Substanzen noch Modi sind, nemlich Zeit und Raum. Auf diesen Einwurf Oldenburgs antwortet Spinoza, im vierten Briefe, jedoch sehr unzulänglich. Ohne den Grund desselben, den jener von Zeit und Raum hergenommen hat, nur zu berühren, beruft sich dieser blos auf seine Definitionen von Substanz und Attribut, aus welchen die Wahrheit dieses Grundsatzes erhellen soll, als ob sie so schlechterdings ausgemacht und jede menschliche Vernunft damit einverstanden wäre.

Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt die Würkung nothwendig; und wo gar keine Ursache gegeben ist, kann auch eine Wirkung unmöglich erfolgen.

Dieser Satz enthält den Grundsatz der Causalität, der auch so ausgedrückt wird: Alle Begebenheiten, oder alles was geschieht, hat eine Ursache, oder setzt etwas voraus worauf es nach einer Regel, d. i. jederzeit und nothwendig folgt. Dieser Grundsatz kann blos auf Erscheinungen angewendet werden, nicht aber auf Gegenstände als Dinge an sich. Denn er gründet sich auf die Categorie Ursach, die, da sie nichts Reelles, Objektives ist, auch völlig leer und bedeutungslos bleibt, wenn sie nicht mittelst der Zeit auf Erscheinungen bezogen wird. Den Dingen an sich aber können die Prädikate der Zeit nicht beygelegt werden. Denn in ihnen, als solchen, ist kein Mannichfaltiges, welches successiv wahrgenommen würde; und in

den

Digitized by Google

im Begriff eines Dinges an sich kann, da er ein bloßes Phantasme ist, kein Grund liegen, dasselbe für die Ursache eines andern Dinges an sich oder eines bestimmten Erfolgs zu halten. Denn ich schlösse nicht allein im ersten Falle von etwas, das nicht wahrgenommen werden kann, auf etwas nicht wahrzunehmendes, und im zweyten Falle von etwas nicht wahrzunehmendem auf etwas, das wahrgenommen werden kann; sondern es ist überhaupt zwischen zwey nicht wahrzunehmenden, und zwischen einem solchen und einem Wahrzunehmenden gar kein Zeitverhältniß denkbar. Wenn überdies jener Grundsatz ein Erkenntniß abgeben soll; Erkenntnisse aber schlechterdings nicht anders als durch die gemeinschaftliche Würksamkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes möglich sind; jene aber in der Fähigkeit, Eindrücke von den Gegenständen im Bewußtseyn aufzunehmen, dieser hingegen in dem Vermögen besteht, die durch die Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen zu ordnen, zu verbinden, zu vergleichen und dadurch Bestimmungen in den gegebenen Vorstellungen und Gegenständen zu entdecken: so muß er schlechterdings nicht allein eben so wie alle, ein erweiterndes Erkenntniß enthaltende, synthetische Urtheile, worunter er gehört, entstanden seyn, sondern kann auch selbst auf keine andere Art verstanden und angewendet werden; er entstand aus der Verbindung der Erscheinungen überhaupt mit der Categorie der Ursache; und kann auch selbst bei seinem Gebrauch auf weiter nichts als Erscheinungen gehen.

Die Erkenntniß der Würkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab, und begreift dieselbe in sich.

Dieser Satz ist sehr unbestimmt; denn weder von der Würkung, als solcher, noch von der Ursache, als solcher,

Digitized by Google

d. i. als Categorie, durch welche Erscheinungen mit einan
der in ein Zeitverhältniß gebracht werden, kann ein E
kenntniß statt finden; denn ein Erkenntniß erfodert erstli
einen Gegenstand, der durch Sinnlichkeit zur Anschauun
gelangen muß, und dann einen Begriff, unter welchen d
Anschauung subsumiret werden kann; Würkung und U
sach aber, als solche, sind bloße Categorien, oder rei
Verstandesbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfa
rung entspricht, man kann in ihnen nichts anschauen, fol
lich auch nichts erkennen. Da aber an beyden, als Ca
tegorien, nichts erkennbar ist, so kann auch nicht gesag
werden, daß die Erkenntniß der einen von der Erkenntni
der andern abhänge. Versteht Spinoza unter Ursach un
Würkung ein Verhältniß, so kann mehr nicht als ein so
ches statt finden; denn beyde, Ursach und Würkung, wä
ren in dieser Rücksicht Correlate, die beyde zugleich ge
setzt werden müssen, wenn ein Verhältniß daraus resulti
ren soll. Die Einheit dieses Verhältnisses schlösse mithi
alle Abhängigkeit der Erkenntniß desselben aus. Wollt
man sagen, beyde, Ursach sowohl als Würkung, drück
ten besondere Verhältnisse aus; jene das Verhältniß zu
Würkung, diese das Verhältniß zur Ursach, so würde die
ses ein bloßes Wortspiel seyn, und überdies die Erkennt
niß der Ursach so gut von der der Würkung, als die Er
kenntniß der Würkung von der der Ursach abhängen, und
jede die andere in sich begreifen müssen; welches aber ge
gen den Satz und die Absicht des Verfassers laufen würde
Aber es läßt sich überhaupt unter einem Verhältniß a
sich gar nichts denken; sondern wenn es eine bestimmt
Bedeutung erhalten soll, muß es sich auf Gegenstände al
Erscheinungen, beziehen; denn unter Verhältnissen ver
steht man solche Bestimmungen oder Prädikate eines Din
ges,

ge, wovon der Grund in andern Dingen liegt; man nennt die Verhältnisse auch äußere Bestimmungen; die Dinge, an denen ich Verhältnisse oder äußere Bestimmungen wahrnehmen soll, müssen also gegeben seyn; und eben so dasjenige, was dem andern Gegenstande seine äussern Bestimmungen giebt.

Endlich ist auch der Fall denkbar, daß Spinoza unter Würkung und Ursach vielleicht das Gewürkte und Würkende, verstanden haben wolle. In diesem Falle aber hängt die Erkenntniß des Gewürkten keinesweges von der Erkenntniß des Würkenden oder dessen, was die Würkung hervorgebracht hat, ab. Denn die Würkung in diesem Sinne genommen, ist ein Gegenstand der Anschauung, und durch seine Merkmale als eine für sich bestehende einzelne Sache bestimmt; sie kann also schon für sich aus den ihr zukommenden eigenen Merkmalen erkannt werden; und bedarf auch zu ihrer Erkenntniß der Erkenntniß ihrer Ursache oder dessen, durch das sie gewürkt worden, um so weniger, da ihre Merkmale höchst selten den Merkmalen der Ursache ähnlich sind, und wir auch in den meisten und wichtigsten Fällen von den Ursachen gar keine Erkenntniß haben können. Dieser schön gebaute Knabe, dessen ganzes Aeussere meiner Sinnlichkeit eine so angenehme Erscheinung darbietet, ist die Würkung eines Krüppels, der die Ursache seines Daseyns und seiner Gestalt ist; dieses Haus ist die Würkung des Entwurfs, den der Baumeister in seinen Gedanken machte, nach allen seinen Verhältnissen zu Papier brachte, und durch seine Bauleute mittelst Zusammensetzung des Bauzeugs herstellen ließ. Ja, oft hängt die Erkenntniß der Würkung, in dem gegenwärtigen Sinne, von der Erkenntniß der Ursach so wenig ab, daß jene äusserst unzulänglich, mangelhaft und undeutlich seyn würde,

Digitized by Google

wenn sie nur aus jener hergeholt werden sollte; wer kennt in der Eichel schon die majestätische Eiche? — müssen auch mehrere Ursachen zusammentreten, ehe bestimmte Würkung erfolgen soll. Jede einzelne Sac jede Begebenheit, läßt sich als Erscheinung schon für erkennen, ordnen, verbinden, vergleichen, ohne daß nöthig ist, auf ihre Ursache zurück zu gehen; ob es gle nothwendig ist, auch auf diese mit Rücksicht zu nehme wenn man einen Gegenstand von allen Seiten untersuch und wissen will, wie er auf diese bestimmte Art ist un würkt. Diese Verfahrungsart gewähret aber schon ein höhere Gattung der Erkenntniß, die zur systematische oder gelehrten gehöret, und von der gemeinen vernünft gen aus eben dem Grunde unterschieden ist. Wenn end lich die Erkenntniß der Würkung die Erkenntniß der Ur sach in sich begreifen sollte, so würde folgen, daß ma von allen erkannten Würkungen auch die Ursachen kenne müßte; dieses widerspricht aber der Erfahrung, die un auf viele Würkungen führt, wovon wir die Ursachen nich einsehen. Ich kann nur überhaupt schließen, wo ein Würkung gegeben ist, muß auch eine Ursache nothwendi vorhanden seyn, nicht aber, daß ich darum diese Ursach auch erkennen müsse. Am wenigsten kann aber, wi Spinoza ohne Zweifel im Sinne hat, von der Erkennt niß einer gegebenen Würkung auf die Erkenntniß eine absolutesten oder ursprünglichen Ursache, und daß dies in jener enthalten sey, geschlossen werden. Denn wi würden in diesem Falle über die Grenzen der Erfahrun hinausgehen, innerhalb welchen sich unser Verstand noth wendig halten muß, wenn er auf einem festen Grun fußen will. Es ist aber schon vorhin erwiesen, daß all Gesetze unsers Verstandes und also auch das Gesetz de

Caus

Digitized by Google

Causalität lediglich auf Erscheinungen gehen müssen, und daß alle seine Begriffe nichts sind, wenn sie nicht auf Anschauungen bezogen werden. Von den Gegenständen, als Würkungen, kann unser Verstand schlechterdings und vermöge seiner Natur weiter nichts erkennen, als was sie in der Erfahrung geben können. In allen Würkungen, als solchen, sehen und vermögen wir weiter nichts zu sehen als Veränderungen der Zustände der Dinge, und wenn die Ursachen dieser Würkungen für uns erkennbar seyn sollen, so müssen sie ebenfalls angeschauet werden können, und können mithin nirgendwo als selbst in veränderten Zuständen der Dinge, die den Würkungen unmittelbar voraus gehen, zu suchen seyn.

Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht wechselsweise aus einander erkannt werden; oder der Begriff des einen involviret nicht den Begriff des andern.

Hier ist die Frage: Lassen sich auch Dinge aus einander erkennen, und in wiefern? Nimmt man die Dinge als Dinge an sich, so ist eine wechselseitige Erkenntniß des einen aus dem andern unmöglich; weil ein Ding an sich kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn kann. Werden aber die Dinge als Erscheinungen genommen, so läuft es wider allen Sprachgebrauch und die ganze Natur der Sache, wenn man behaupten will, daß sich eine Erscheinung aus der andern erkennen lasse. Denn eine Erscheinung ist nicht durch eine andere, sondern nur durch sich selbst, d. i. als ein durch seine ihm eigenthümlichen Merkmale bestimmter Gegenstand der Anschauung erkennbar. Jede Erscheinung ist als ein Individuum zu betrachten, das, wenn ich es erkennen soll, sich mir durch seine Merk-

Digitized by Google

male kenntlich machen muß. Aus einander aber lass sich zwey oder mehrere Gegenstände als Erscheinung selbst nicht erkennen; sondern wenn zwischen ihnen e Erkennen statt finden soll, so trift dasselbe nur die zwischen ihnen obwaltenden Verhältnisse in Rücksicht des Raum und der Zeit, der Causalität, der Einerleyheit oder Ve schiedenheit der Gattungen und Arten u. s. w. Der Sa dos Spinoza ist also völlig müssig und unbrauchbar. E hat sich auch in der Ethik nur ein einzigmal darauf bez gen, nemlich in dem Beweise des dritten Satzes; der al auch mit dem vierten und dem gegenwärtigen fünften Grundsatz, worauf er sich stützen soll, zusammen fällt.

Was den erläuternden Nachsatz betrift: „oder der Begriff des einen Dinges involviret nicht den Begriff des andern;“ so läßt sich ein doppelter Fall denken, wie sich Begriffe einander involviren. Einmal geschiehet dieses so, daß die Merkmale des einen Begriffs auch die Merkmale des andern sind; zweytens so, daß die Merkmale des einen Begriffs die Merkmale des andern unter sich begreiffen, dergleichen die allgemeinen Begriffe in Beziehung auf die Begriffe ihrer Gattungen, und die Begriffe der Gattung in Rücksicht auf die Begriffe ihrer Arten sind. Die von der ersten Art werden identische, die von der zweyten, subordinirte Begriffe genennet. Zwey identische Begriffe enthalten schlechterdings keinen Unterschied, sondern sind im Grunde nur ein einziger Begriff. Nimmt man also zwey identische Begriffe, so läßt sich nicht sagen, daß sich einer aus dem andern erkennen lasse; beyde sind eins, und der Unterschied kann höchstens nur in den Ausdrücken liegen, und also nur scheinbar und äußerlich seyn; es ist gleichgültig, welchen von beyden ich wählen will; ich kann einen für den andern wechselsweis

weis substituiren. Nur bey subordinirten Begriffen läßt sich sagen, daß sich der eine aus dem andern erkennen lasse. Denn von dem Individuum läßt sich auf die Art, von der Art auf die Gattung, und von der Gattung auf das Genus oder den allgemeinen Begriff, worunter beyde stehen, schließen; der Schluß gehet hier in aufsteigender Linie von dem niedern zum höhern Begriff, der in jenem enthalten ist; oder die Erkenntniß des Individuums involvirt die Erkenntniß der Art, die Erkenntniß der Art, die Erkenntniß der Gattung, und die Erkenntniß der Gattung die des Genus. Hierbey ist aber zu merken, 1) daß der Inhalt der Erkenntniß, die in den höhern Begriffen, oder den Begriffen von weiterm Umfange lieget, blos logisch sey; es sind bloße Verstandesbegriffe, die nur dazu dienen, das Mannichfaltige in den niedern Begriffen in eine Einheit des Bewußtseyns zusammen zu fassen. 2) Bleibt die Erkenntniß, die die höhern Begriffe mit sich führen, leer, wenn ihnen nicht würkliche Erscheinungen, Individuen, zum Grunde liegen. Denn Begriffe sind bloße Vorstellungen des Verstandes, ohne Inhalt; sollen sie einen solchen bekommen, so müssen sie erst vermöge der Sinnlichkeit auf Anschauungen bezogen werden.

Wenn es sich auch nicht von selbst ergäbe, so würde es doch aus der Anwendung, die Spinoza von diesem Grundsatz im dritten Satze gemacht hat, erhellen, daß er hier Rücksicht auf den vierten Grundsatz genommen hat; er hat nemlich im Sinne, daß der Begriff der Würkung den Begriff der Ursache involvire; er irret sich aber, wie ich gezeigt habe; denn Ursach und Würkung sind wohl correlative, aber weder identische noch subordinirte Begriffe, obwohl die Würkung als Erscheinung der Ursache als Erscheinung in Ansehung der Zeit subordiniret ist, d. i. später als diese gesetzt wer-

Digitized by Google

unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen außer d
Vorstellung; und da die Wahrheit in der Uebereinstim
mung unserer Erkenntnisse entweder mit sich selbst, d. i
ihrer Merkmale mit einander und mit den allgemeinen R
geln unsers Denkens, oder mit ihrem Gegenstande b
steht; bey den Anschauungen aber weder ein Denken, we
ches nur durch Begriffe möglich ist, noch ein Erkennen
welches durch das Verbinden der Begriffe mit Anschauu
gen bewürkt wird, statt findet, so ist auch durch Anschau
ungen allein weder eine logische noch objektive Wahrhe
möglich.

2) In Ansehung des Prädikats, welches jederzeit ei
Begriff seyn muß, findet Wahrheit in einem Urtheil stat
wenn es den Regeln des Denkens gemäß mit dem Sub
jekte, das eine Anschauung ist, nicht blos verbunden wer
den kann, sondern auch verbunden werden muß. In wie
fern es mit der Anschauung als dem Subjekte verbunde
werden muß, liegt es schon in demselben, und die Erkenntni
ist eine analytische; in wiefern es aber mit dem Subjekte ver
bunden werden kann, und in dem gegebenen Falle verbunde
wird, gewähret diese Wahrheit eine synthetische Erkenntniß
Wenn mit einem Subjekte ein Prädikat verbunden wird
dessen Verbindung mit demselben entweder überhaupt ga
nicht denkbar und möglich ist, oder sich zu der besonder
Bestimmung des Subjekts in einem gegebnen Falle nich
paßt ꝛc. so wird ein solches Urtheil im ersten Falle ein wi
dersprechendes, im zweyten ein falsches oder unwahres Ur
theil genennt.

3) In Ansehung der Verbindung oder der Copul
ist ein Urtheil wahr, wenn ein mögliches oder würkliche
Verhältniß des Prädikats zum Subjekte, nach den Be
stimmungen der Categorien ausgedruckt wird; im erste
Fall

falle ist die Wahrheit und die mit derselben verbundene Erkenntniß blos logisch, das Verhältniß des Prädikats zum Subjekte ist nur denkbar, es involvirt keinen Widerspruch; im zweyten aber objektiv.

Man mag sich also nach diesem Vorgetragenen unter Spinozas Idee entweder eine Vorstellung überhaupt, oder die besondern Arten der Vorstellungen, Anschauungen, Begriffe oder Ideen in engster Bedeutung denken, so kann weder bey der Vorstellung als Gattung, noch bey allen diesen genannten Arten derselben, in wiefern sie für sich allein betrachtet werden, eine Wahrheit statt finden; denn was von den Arten nicht gilt, kann auch nicht von der Gattung behauptet werden. Die Wahrheit ist blos eine Eigenschaft der Urtheile, verbundener Vorstellungen, verbundener Begriffe und Anschauungen.

Was als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Wesen involvirt auch keine Existenz.

Dieser Satz könnte vielleicht schicklicher so ausgedrückt werden: was nicht als existirend gedacht werden kann, existirt auch nicht. Denn so bald man, wie Spinoza sagt: dessen Wesen involvirt keine Existenz, so setzt man auch würklich ein Wesen, von welchem man also Existenz nicht trennen kann. Ein Wesen aber setzen, und zugleich von demselben ein Nichtseyn prädiciren, ist ein Widerspruch. Dieser Grundsatz hat aber an sich keine Haltung. Denn er enthält ein bloßes Prädikat, nemlich das Nichtexistiren, ohne daß ein Subjekt vorhanden wäre. Denn das allgemeine und unbestimmte Wörtchen Was ist im Grunde kein Subjekt. Existenz ist aber ein Begriff, der, wenn er eine Bedeutung erhalten soll, nothwendig zu einem Subjekt gedacht werden muß, und die-

Digitized by Google

das Subjekt kann nichts anders als eine Erscheinung, ein Gegenstand unserer sinnlichen Vorstellung seyn. Denn wenn man die Kategorie Daseyn auf ein blos eingebildetes Etwas, oder auf ein Verstandeswesen anwendet, das in uns ist, und ausser uns nicht im Raume wahrgenommen wird, so wird auch das Daseyn desselben blos eingebildet seyn, und keine von unserm eigenen Selbst verschiedene Existenz haben. Es ist unmöglich und widersprechend, Daseyn von etwas zu prädiciren, das nirgend in Raum und Zeit wahrgenommen wird; denn das ist gerade das, was nicht existirt.

Erster Satz.

Die Substanz ist der Natur nach eher als ihre Affektionen.

Beweis.

Dieser ergiebt sich von selbst aus der dritten und fünften Definition.

Da Substanz an sich ein bloßer Verstandesbegriff ist, dem nichts in der Anschauung Gegebenes entspricht, und auch nicht bewiesen ist, daß es nur Eine Substanz, die Gott wäre, gebe; so kann auch nicht gesagt werden, daß die Substanz Affektionen habe, und der Natur nach eher sey als diese. Die Natur der Substanz ist keine andere, als eine blos logische. Man findet in der ganzen sinnlichen Natur nichts, das als Substanz wahrgenommen würde. Sie wird nur als Substrat in den Erscheinungen gedacht, und besteht nicht als Ding an sich; es können also auch keine Affektionen oder Modi von ihr prädicirt und

folg-

Digitized by Google

folglich auch nicht gesagt werden, daß sie eher als ihre Affektionen sey. Denn wo Affektionen seyn sollen, müssen erst wesentliche Stücke vorhanden seyn, von welchen sie, wie in der Anmerkung zur dritten Definition gezeigt worden, zum Theil die Folgen sind. Da nun überhaupt in der Sinnenwelt keine Substanz gegeben ist, so kann man auch weder wissen, ob sie wesentliche Stücke habe, noch was das für welche sind; man weiß also auch von Affektionen derselben nichts.

Zweyter Satz.

Zwey Substanzen von verschiedenen Attributen oder Eigenschaften, haben nichts mit einander gemein.

Beweis.

Dieser erhellet ebenfalls aus der dritten Definition. Denn eine jede Substanz muß in sich selbst seyn und durch sich selbst gedacht werden; oder, der Begriff der einen involvirt den Begriff der andern nicht.

Sobald man mit Spinoza unter Attributen wesentliche Stücke oder Bestimmungen versteht, ohne die sich ein Gegenstand gar nicht denken läßt, und unter Substanz und Modifikationen so unterscheidet, wie er, ist dieser Satz richtig. Müssen aber unter Attributen, wie ich in der Anmerkung zur vierten Definition gezeigt zu haben glaube, nur solche innere Bestimmungen eines Gegenstandes verstanden werden, die ihren Grund in den wesentlichen Stücken desselben haben, und nimmt man Substanz blos für das Substrat der Erscheinungen, so läßt sich

Digitized by Google

sich gar wohl denken, daß zwey Dinge, ohngeachtet de Verschiedenheit ihrer Attribute, doch manches mit einan der gemein haben können; nemlich sowohl in Ansehun ihrer wesentlichen Stücke, als ihrer Modifikationen Denn es ist kein Widerspruch, anzunehmen, daß zwe Dinge von verschiedenen Eigenschaften oder Attributen doch aus einerley wesentlichen Stücken bestehen; da es nicht zu leugnen ist, daß eine und dieselben wesentliche Stücke oder Bestandtheile der Grund von mehrern Eigen schaften seyn können, und die Erfahrung lehret, daß dies mehrere Eigenschaften in zwey oder mehrern Gegenstän den von einerley Essenzialien abgesondert und einzeln an getroffen werden. Mit den Modifikationen ist es dasselbe Ohngeachtet aller Verschiedenheit in den Eigenschaften zweyer Objekte von einerley wesentlichen Stücken, findet man doch oft, daß zwischen ihnen gleichwohl ganz gleiche zufällige Beschaffenheiten oder Modifikationen statt fin den. Da überdies Spinoza den Beweis dieses Satzes auf seine Definition von der Substanz gründet; ich aber gezeigt habe, 1) daß diese Definition auch auf jedes In dividuum passe; und 2) Substanzen nie in der Erfahrung gegeben werden, mithin kein Gegenstand unserer Erkennt niß seyn können; so folgt einmal, daß, wie ich so eben bewiesen habe, zwey Substanzen oder Individuen, ohn geachtet der Verschiedenheit ihrer Eigenschaften, wenn solche auch gleich als wesentliche Stücke genommen wer den, wenigstens in Ansehung ihrer äusserlichen Bestimmun gen oder Modifikationen Manches mit einander gemein haben können, und daß wir zweytens nicht befugt sind, den Substanzen Attribute oder Eigenschaften zuzueignen, da wir selbst nicht wissen, ob dergl. auch würklich existiren.

Drit-

Digitized by Google

Dritter Satz.

Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann keins die Ursache des andern seyn.

Beweis.

Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so können sie (nach dem fünften Grundsatz) nicht wechselsweise aus einander verstanden werden; folglich kann auch keines (nach dem vierten Grundsatz) die Ursach des andern seyn.

Die Unstatthaftigkeit dieses Beweises erhellet aus dem, was über den vierten und fünften Grundsatz gesagt worden ist. Und ob es gleich richtig ist, daß in Absicht auf physische Entstehung, nichts die Ursache von etwas andern seyn kann, wenn nicht beyde, das Gewürkte und das Würkende, die Art mit einander gemein haben, daß z. B. aus der Pflanze kein Thier, und aus dem Thier keine Pflanze unmittelbar erzeugt werden kann; so verliert doch der Satz: von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann keines die Ursach des andern seyn, alle Bestimmtheit und Wahrheit, sobald man ihn auf Dinge anwendet, von welchen gar keine Erfahrung möglich ist. Dieses thut aber Spinoza; denn er will sich durch diesen Satz den Uebergang zu der Behauptung bahnen, daß eine Substanz von keiner andern hervorgebracht werden könne, und daß es also nur eine einzige Substanz gebe. Eine solche ist aber kein Gegenstand der Anschauung, sondern ein bloßes Gedankenwesen, dem nichts in der Erfahrung entspricht.

Digitized by Google

Vierter Satz.

Zwey oder mehrere verschiedene Dinge sind entweder in Ansehung der ihnen als Substanzen zukommenden Attribute, oder in Ansehung der Affektionen dieser Dinge als Substanzen, verschieden.

Beweis.

Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in etwas anderm (nach dem ersten Grundsatz), d. i. (nach der dritten und fünften Definition), ausser dem Verstande giebt es nichts als Substanzen und deren Affektionen. Es giebt also ausser dem Verstande nichts, wodurch mehrere Dinge von einander könnten unterschieden werden, als die Substanzen, oder, welches einerley ist, die Attribute und Affektionen derselben.

Gegen den Satz selbst bemerke ich folgendes. Einmal scheinet er müßig zu seyn, d. i. mit dem System des Spinoza in keiner Verbindung zu stehen, da die verschiedenen Dinge als so viele Substanzen betrachtet werden, der Verf. aber nur eine solche annimmt und in der Folge beweisen will. Zweytens kann nach seiner Voraussetzung (s. die Anmerk. zur 4ten Defin.) daß das Attribut die Substanz selbst sey, in wiefern der Verstand das, was ihr Wesen ausmacht, erkennet, und daß es nur eine Substanz gebe, keine Verschiedenheit von Attributen angenommen werden. Drittens, in Ansehung der Affektionen gilt das nemliche, indem Spinoza alle Erscheinungen zu Modi oder Affektionen seiner einzigen Substanz macht; sie brin-

Digitized by Google

gen also, in dieser allgemeinen Rücksicht, und da alle Dinge Affektionen der göttlichen Substanz sind, auch als solche keine Verschiedenheit mit sich; das eine ist, was auch die andern alle sind, Affektionen; in ihnen, als Affektionen, ist keine Verschiedenheit. Spinoza streitet also hier nicht allein gegen sein eigenes System, sondern er giebt auch einen ganz falschen Grund der Verschiedenheit der Dinge an, aus welchem vielmehr, bey genauer Prüfung, erhellet, daß unter ihnen gar keine Verschiedenheit statt finden müßte. Diese Verirrungen sind denn auch ganz natürlich die Folgen von der Verfahrungsart, die Dinge in der Welt nicht als Erscheinungen anzusehen, sondern sie in die transscendente Welt mit hinüber zu führen, und sie als Substanzen oder als in einer einzigen Substanz existirende Affektionen derselben zu betrachten. Wie weit menschlicher und der Natur unsers Verstandes angemessener ist es, die Verschiedenheit der Dinge nach den Merkmalen, die wir an ihnen zu erkennen vermögen, und unter welchen sie uns erscheinen, anzugeben.

Was den Beweis dieses Satzes betrift, so kann derselbe, da er auf dem ersten Grundsatz und auf der dritten und fünften Definition des Spinoza beruht, aus dem beurtheilet werden, was ich gegen jenen Grundsatz und diese Definition eingewendet habe. — Was kann auffallender seyn, als die Behauptung: daß es ausser dem Verstande weiter nichts als Substanzen und Affektionen derselben gebe! da sie doch nur als Begriffe in demselben vorhanden sind.

Fünf-

Digitized by Google

Fünfter Satz.

In der Natur kann es nicht zwey oder mehre Substanzen von gleichem Wesen oder Attribut geben.

Beweis.

Wenn es deren mehrere verschiedene gäbe, so müßte ihre Verschiedenheit entweder in Ansehung ihrer Attribute, oder ihrer Affektionen statt finden (vermöge des vorhergehenden Satzes). Sollten sie nur in Ansehung ihrer Attribute verschieden seyn, so würde man eben deswegen einräumen müssen, daß es nur eine Substanz von demselben Attribut gebe. Wollte man sie aber in Ansehung der Affektionen verschieden annehmen, welches geschehen kann, da die Substanz nach der Natur eher ist als ihre Affektionen (nach dem ersten Satz), so ließe sich, wenn man mit Uebergehung der Affektionen die Substanz an sich, d. i. (nach der dritten und sechsten Defin.) nach der Wahrheit betrachtet, nicht begreifen, wie man sie von einer andern unterscheiden könne; d. i. (nach dem vorhergehenden Satz) es kann nicht mehrere, sondern nur eine Substanz geben.

Da Substanz nur ein blos regulativer Verstandesbegriff, eine bloße Idee ist, die erst dann Bedeutung erhält, wenn man sie auf das empirisch gegebene Mannichfaltige in den Erscheinungen bezieht, um dieses Mannichfaltige zu einer Einheit, zu einem individuellen Ganzen in

Bewuß

Bewußtseyn zu verbinden; keinesweges aber ein Etwas, das mir in der Erfahrung würklich gegeben wäre, oder an welchem, wenn man es an sich, und ohne es an Erscheinungen zu knüpfen, betrachtet, Bestimmungen haften könnten; so ist die Frage: Kann es in der Natur zwey oder mehrere Substanzen von gleichem Wesen oder Attribute geben? so wie die Beantwortung derselben sogar nicht einmal möglich. Etwas, das Substanz an sich wäre, und blos nach seiner Substanzialität als ein Individuum existirte, welcher menschliche Verstand wäre wohl fähig, so etwas sich zu denken, da sich schlechterdings keine Merkmale und Bestimmungen, an welchen sich der Verstand festhalten könnte, und deren er zur Bildung der Begriffe unumgänglich nothwendig bedarf, an solch einem — nicht einmal Schattenwerke veroffenbaren? Da also nicht eine solche Substanz ein Gegenstand meiner Erkenntniß seyn kann, so kann es mir auch schlechterdings nicht in den Sinn kommen, beweisen zu wollen, daß es in der Natur nicht zwey oder mehrere Substanzen von gleichem Wesen oder Attribute gebe. Und was kann ein Etwas, das blos eine Verstandesform ist, für ein Wesen, für Attribute haben? Hieraus läßt sich auch zugleich die Unmöglichkeit und Unstatthaftigkeit des folgenden sechsten Satzes beurtheilen.

Sechster Satz.

Eine Substanz kann von keiner andern Substanz hervorgebracht werden.

Beweis.

In der Natur kann es nicht zwey Substanzen von einem und demselben Attribute geben (nach dem vorher-

Digitized by Google

gehenden Satz); d. i. (nach dem zweyten Satze) solch die etwas mit einander gemein haben. Also kann au (nach dem dritten Satz) keine die Ursach der ande seyn, oder es kann keine von der andern hervorgebra werden. W. z. e. w.

Corollar.

Hieraus folgt, daß die Substanz von etwas a derm nicht hervorgebracht werden kann. Denn in d Natur giebt es nichts als Substanzen und ihre Affe tionen, wie aus dem ersten Grundsatz und der dritte und fünften Definition erhellt. Da sie also nicht voi einer Substanz hervorgebracht werden kann (nach den vorhergehenden Satz); so kann auch die Substanz schlech terdings von nichts anderm hervorgebracht werden,

oder,

es läßt sich solches noch leichter aus der Ungereimthei des Gegensatzes beweisen. Denn wenn die Substanz von etwas anderm hervorgebracht werden könnte, s müßte die Erkenntniß derselben von der Erkenntniß ih rer Ursache abhängen (nach dem vierten Grundsatz); si würde also keine Substanz seyn (nach der dritten Defin.)

Siebenter Satz.

Zur Natur der Substanz gehöret ihr Daseyn.

Beweis.

Die Substanz kann von nichts anderm hervorge bracht werden (nach dem Corollar des vorhergehende Satzes)

Digitized by Google

Satzes); sie wird also die Ursache ihrer selbst seyn müssen, d. i. (nach der ersten Defin.) ihr Wesen involvirt nothwendig Daseyn, oder zu ihrer Natur gehöret, daß sie existire.

Hier wäre also der Ort, wo Spinoza das Daseyn seiner einzigen göttlichen Substanz beweisen sollte. Es ist bereits bemerkt worden, daß Substanz, als ein bloßer Verstandesbegriff, auch nur ein blos logisches oder ideales Daseyn habe. Wenn aber erkannt werden soll, daß etwas würklich vorhanden, daß sein Daseyn reell sey, so wird hierzu dieses Etwas, ein Gegenstand, durch Wahrnehmung oder Empfindung gegeben seyn müssen, und zwar, entweder unmittelbar, indem dieser Gegenstand selbst als Erscheinung von mir angeschauet wird; oder mittelbar dadurch, daß ein anderer Gegenstand als Erscheinung ins Mittel tritt, der mit jenem nach irgend einem Verhältniß, z. B. dem der Ursach und Würkung, reell nach den Analogien der Erfahrung verknüpft ist. In diesem letztern Falle wird das Daseyn eines Gegenstandes comparativ a priori erkannt, ehe noch der Gegenstand selbst wahrgenommen wird; aber wohl zu merken, das Erkennen dieses Gegenstandes muß sich nothwendig auf eine würkliche Wahrnehmung gründen, die unmittelbar auf das Daseyn jenes Gegenstandes hinweist, und dieser Gegenstand muß in dem Felde möglicher Erfahrung können gefunden werden. So erkennen wir aus der Wahrnehmung der angezogenen Eisenfeilspähne die Gegenwart einer für uns unsichtbaren magnetischen Materie. Der Aktus des Anziehens der Eisenfeilspähne ist die unmittelbare Wahrnehmung, und dasjenige, auf dessen Daseyn mich diese Wahrnehmung führt, die magnetische diese Anziehung bewürkende Materie liegt im Felde der

Digitized by Google

Erfahrung; es ist in dem Körper, nach welchem sich, wir wahrnehmen, die Eisenfeilspähne hinbegeben. schliessen wir von dem Blitze auf das Daseyn einer Ma rie, durch welche der Blitz erzeugt wird, und bleiben bey sowohl in Rücksicht auf den Blitz als Würkung, auf die Gewittermaterie als Ursache immer in der Sphä möglicher Erfahrungen, ohne uns in aussernatürliche, tramundane Regionen zu versteigen. Wollte man sage daß man eben so aus dem Daseyn einer Natur als Wü kung auch das Daseyn einer Substanz als Schöpfer erkenne; so würde hier die wesentliche Erforderniß des Po stulats der Würklichkeit oder des Daseyns, Zusammen hang einer solchen Substanz mit irgend einer würklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, feh len. Wo wäre ausser der Natur, als Würkung, etwas Wahrzunehmendes, in welchem dasjenige, was die Urs che der Natur seyn sollte, wie die magnetische Materie im Eisen, die Gewittermaterie in den Dünsten ꝛc. wohnte? oder wo wäre die Handlung, die Begebenheit, die Wür kung, die einzelne Sache, die, sobald ich sie wahrnähme, mir die unmittelbare Ueberzeugung abnöthigte: Hier ist Gott selbst! Nur ein Daseyn der Kräfte in den Dingen als Erscheinungen erkennen wir aus der Wahrnehmung dieser Dinge und ihren Würkungen, und legen sie in diese Dinge selbst; weiter nichts. Aber erst den Begriff einer solchen einzigen Substanz, zu der man nirgend in der Na tur weder durch eine unmittelbare noch mittelbare Wahr nehmung gelangen kann, festsetzen und aus diesem Begriff das würkliche Daseyn einer solchen Substanz a priori er kennen wollen, ist ein Verfahren, das nach der Einrich tung unseres Erkenntnißvermögens ganz unstatthaft ist. Hier ist kein Verhältniß des Begriffs im Verstande zu ei-

nem

Digitized by Google

nem entsprechenden Gegenstande ausser dem Verstande; sondern beyde, der Begriff des Gegenstandes und der Gegenstand selbst, sind nur im Verstande; oder der Gegenstand existirt nur im Begriffe; beyde, Gegenstand und Begriff des Gegenstandes, sind nur eins und dasselbe. Wie wäre ich so im Stande, diesem Gegenstande ein reelles objektives Daseyn, ausser meinem Verstande, beyzulegen? Eine solche Substanz, die nichts anders als eine Substantia noumenon seyn kann, da sie in der Erfahrung weder mittelbar noch unmittelbar gegeben ist, involvirt also nicht nothwendig ein reelles objektives Daseyn. Sie ist ein bloßes Verstandeswesen, mit der Categorie des Daseyns verknüpft. Ein Daseyn von Etwas, das gar kein Gegenstand der Erfahrung und Wahrnehmung seiner Natur nach seyn kann, aus Vernunftgründen a priori beweisen und demonstriren wollen, ist eben so vergeblich, als das Daseyn von Dingen a priori beweisen zu wollen, wo schon das Zeugniß der Sinne genug ist.

Nach eben diesen Grundsätzen läßt sich auch der achte Satz beurtheilen. Von demjenigen, dessen Daseyn weder in der Wahrnehmung gegeben noch bewiesen werden kann, kann auch kein Prädikat, folglich auch weder Endlichkeit noch Unendlichkeit prädicirt werden.

Achter Satz.

Eine jede Substanz ist nothwendig unendlich.

Beweis.

Es existirt nur eine Substanz von einerley Attribut (nach dem fünften Satz), und zu ihrer Natur gehöret,

Digitized by Google

höret, daß sie existire (nach dem siebenten Satz). S
muß also, ihrer Natur nach, entweder als endlich od
als unendlich existiren. Endlich kann aber ihr Dase
nicht seyn. Denn sie müßte, (nach der zweyten Defin.
von einer andern Substanz von gleicher Natur begren
werden können, die ebenfalls nothwendig da seyn müßt
(nach dem siebenten Satz); es würden also zwey Sub
stanzen von einerley Attribute vorhanden sehn, welche
ungereimt wäre (nach dem fünften Satz). Es existir
also eine unendliche Substanz.

Erstes Scholium.

Da endlich seyn im Grunde zum Theil eine Ver
neinung, unendlich seyn hingegen eine unbedingte Be
jahung der Existenz eines Wesens ist, so folgt, nach
dem siebenten Satz, daß eine jede Substanz unendlich
seyn müsse.

Zweytes Scholium.

Denen, die die Dinge nach undeutlichen Begrif
fen beurtheilen, und nicht gewohnt sind, dieselben au
ihren Gründen zu erkennen, wird der siebente Sa
ohne Zweifel schwer zu begreifen seyn; weil sie unter de
Modifikationen der Substanzen und den Substanze
selbst keinen Unterschied, und sich von der Entstehun
der Dinge keinen Begriff machen können. Die Folg
davon ist, daß sie denselben Ursprung, den sie die na
türlichen Dinge nehmen sehen, auch den Substanze
bey

Digitized by Google

beylegen *). Denn wer in Ansehung der wahren Ursachen der Dinge unwissend ist, verwirret alles, dichtet ohne die geringste Widersetzlichkeit des Verstandes, so gut redende Bäume, als redende Menschen, und bildet sich ein, daß letztere so gut aus Steinen als aus Saamen gebildet, und alle Formen in jede andere verwandelt werden könnten **). Auf gleiche Weise legen diejenigen, die die göttliche Natur mit der menschlichen vermischen, Gott gar leicht menschliche Affekten bey, besonders wenn ihnen die Art und Weise der Entstehung der Affekten in dem Gemüthe noch unbekannt ist. Wenn aber die Menschen auf die Natur der Substanz aufmerksam wären, so würden sie an der Wahrheit des siebenten Satzes nicht im mindesten zweifeln; dieser Satz würde für alle sogar ein Grundsatz seyn, und unter die

*) Da Substanzen, als bloße Verstandeswesen, gar nicht als Erscheinungen vorstellbar sind, und keine Merkmale gewähren, durch welche sie von andern Dingen unterschieden werden könnten; so ist auch gar kein Unterschied zwischen Substanzen und ihren Modifikationen, so wenig als die Entstehung und Verbindung dieser Modifikationen aus und mit den Substanzen denkbar.

**) Wenn der Beweis des Daseyns der Substanzen aus dem Begriff derselben gültig wäre; so könnte das Daseyn von redenden Bäumen und überhaupt aller mythischen Wesen eben so leicht sich beweisen lassen; man dürfte nur den Begriff derselben vorausschicken, und nun eben so, wie Spinoza mit seiner Substanz thut, von ihnen behaupten, daß nothwendig Daseyn mit derselben verbunden sey.

Digitized by Google

gemeinen Begriffe gezählet werden. Denn unter Sub-
stanz würden sie das verstehen, was in sich ist, und
durch sich selbst erkannt wird, d. i. dessen Erkenntniß
nicht die Erkenntniß einer andern Sache bedarf *), und
ter Modifikationen aber das, was in etwas anderm ist,
und dessen Begriff aus dem Begriff der Sache, worin es
ist, gebildet wird. Aus diesem Grunde kann man
sich auch keine wahre Vorstellung von nicht existirenden
Modifikationen machen; denn ob sie gleich ausser dem
Verstande nicht würklich existiren, so ist doch ihr We-
sen dergestalt in etwas anderm enthalten, daß es nur
durch dieses gedacht werden kann. Die Wahrheit der
Substanzen aber ist ausser dem Verstande nirgend als
in ihnen selbst vorhanden, weil sie durch sich selbst be-
griffen werden. Wenn also jemand sagen wollte, er
hätte von der Substanz eine klare und deutliche, d. i.
wahre Vorstellung, zweifle aber dem ohngeachtet, ob
es eine solche Substanz gebe, so würde das eben so
viel seyn, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vor-
stellung,

*) Wenn sie das verstehen sollten, was Spinoza unter Sub-
stanz verstanden wissen will, so würden sie in der That nichts
verstehen. Was durch sich selbst erkannt werden kann und
soll, muß ein Gegenstand der Wahrnehmung und möglicher
Erfahrung seyn. Substanzen als Dinge an sich, können keine
Gegenstände des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens seyn.
Ich weiß auch in der That noch nichts von der Natur der
Substanz, wenn ich weiter nichts von ihr sagen kann, als daß
sie in sich selbst sey und durch sich selbst, ohne daß hierzu die
Erkenntniß einer andern Sache nöthig wäre, erkannt werde.

Digitized by Google

stellung, zweifle aber gleichwohl, ob sie nicht falsch sey (welches jedem, der aufmerksam darüber nachdenkt, einleuchten wird) *). Oder wer behauptete, die Substanz werde erschaffen, würde auch behaupten müssen, eine falsche Vorstellung sey wahr geworden; welches aber höchst ungereimt seyn würde. Man muß also nothwendig eingestehen, daß das Daseyn der Substanz, eben so gut als das Wesen derselben, eine ewige Wahrheit sey. Hieraus läßt sich nun auf eine andere Art schließen, daß es nur eine Substanz von derselben Na-

*) Sicher wird sich niemand rühmen dürfen, von der Substanz nach dem Sinne Spinozas, eine klare und deutliche Vorstellung zu haben. Hiernächst wird die Definition, die von der Substanz gegeben werden kann, und wenn sie auch alle Eigenschaften hätte, die die Logik von einer richtigen Definition fodert, nie die Substanz selbst werden, so lange das Definitum von der Definition verschieden ist; und diejenigen hätten keinesweges unrecht, welche sagten, sie hätten zwar eine deutliche Vorstellung von der Substanz, zweifelten aber gleichwohl, ob es eine solche gebe; wie man sich eine sehr richtige Vorstellung von dem Cerberus, dem Chamäleon ꝛc. nach den Angaben der Dichter machen, und doch zugleich behaupten kann, daß dergleichen Geschöpfe nie und nirgend, als nur in der Phantasie existirt haben. Daß aber überhaupt von der Substanz keine deutliche oder auch nur klare Vorstellung möglich ist, erhellet daher, daß sie weder als äusserer Gegenstand vorstellbar ist, noch auch von der Einbildungskraft in ein Bild aufgefaßt werden kann, in welchem einzelne Theile zu einem Ganzen, das von allen Seiten bestimmt und begränzt wäre, unterschieden werden könnten. Mit einem Worte, Substanz ist eine bloße Form des Verstandes.

Digitized by Google

tur gebe, welches ich der Mühe werth halte, hier noch zu beweisen. Um aber hierbey nach Ordnung zu verfahren, ist zu merken: I. daß die Definition von irgend einer Sache weiter nichts in sich fasse und ausdrücke als die Natur oder das Wesen der definirten Sache *); hieraus folgt II. daß keine Definition ein gewiss

*) Spinoza scheinet insinuiren zu wollen, als ob die Defin. erkläre, was eine Sache ihrem Wesen nach, als Ding an sich sey; welches nicht möglich ist, da ein Ding an sich oder das Wesen der Dinge, kein Gegenstand unseres Vorstellungsvermögens seyn kann, sondern die Gegenstände nur, so wie sie erscheinen, von uns erkannt werden. Eine Definition kann also weiter nichts als eine analytisch vollständige Darstellung der wesentlichen Merkmale des Begriffs eines Gegenstandes enthalten; und in wie fern sie analytisch ist, muß der Gegenstand gegeben seyn. Wird die Darstellung der Merkmale eines Gegenstandes synthetisch bewürkt, d. i. werden Prädikate mit einem Subjekte verknüpft, in welchem sie nicht schon selbst als Merkmale und Bestandtheile liegen, sondern erst demselben zugelegt; so ist ihr Subjekt etwas, das nicht schon gegeben ist, sondern der Verstand schaft sich den Gegenstand erst. Die Subjekte mögen nun in der Erfahrung gegeben seyn oder nur im Verstande existiren, so erfahren wir durch die bloße Synthesis der Prädikate mit jenem Subjekte gar nichts von seinen wesentlichen Merkmalen, sondern nur solche, die nicht bereits in ihm vorhanden sind, die ihm nur erst hinzugedacht werden. Es erhellet also von selbst, daß, wenn ich dem andern erklären soll, was für wesentliche Merkmale in dem Begriffe eines Gegenstandes liegen, 1) der Gegenstand etwas Gegebnes seyn müsse; 2) die Erklärung selbst aber nicht anders

gewisse Anzahl von Individuen involvire oder ausdrücke; da sie weiter nichts als das Wesen des definirten Gegenstandes ausdrückt. So drückt z. B. die Definition des Dreyecks nichts als die einfache Natur desselben aus, keinesweges aber eine gewisse Anzahl von Dreyecken. III. Ist zu merken, daß eine jede existirende Sache eine gewisse Ursache nothwendig haben müsse, warum sie existirt; und daß endlich IV. diese Ursache, warum eine Sache existirt, entweder in dem Wesen und der Definition der existirenden Sache (weil zu ihrem Wesen das Seyn gehöret) oder ausser ihr liegen müsse. Dieses vorausgesetzt, folgt, daß, wenn in der Natur eine gewisse Anzahl von Individuen existirt, es auch nothwendig eine Ursache geben müsse, warum diese Individua, und warum ihrer weder mehr noch weniger vorhanden sind. Wenn z. B. in der ganzen Natur nur 20 Menschen wären (von welchen ich um mehrerer Deutlichkeit willen voraussetze, daß sie zugleich vorhanden sind, und vor ihnen keine andere existirt haben), so wird, um den Grund anzugeben, warum nur diese zwanzig Menschen existiren, nicht hinlänglich seyn, den Ursprung der menschlichen Natur überhaupt zu zeigen, sondern man wird überdieß noch die Ursach angeben müssen, warum weder mehr noch weniger als zwanzig Menschen da sind; indem (nach dem III. Punkte) von einem jedem

anders als analytisch seyn könne. Und auch hiernach läßt sich beurtheilen, was von der Definition, die Spinoza von der Substanz gegeben hat, zu halten sey.

Digitized by Google

jedem insbesondere nothwendig eine Ursache vorhanden seyn muß, warum er da ist. Diese Ursach kann aber (nach dem II. und III. Punkte) nicht in der Natur des Menschen selbst liegen, weil der wahre Begriff des Menschen die Zahl zwanzig nicht mit sich führt; folglich muß (nach dem IV. Punkte) die Ursach, warum nun diese zwanzig Menschen existiren, und mithin die Ursach, warum jeder einzelne existirt, nothwendig ausser einem jeden liegen; und um deswillen schlechterdings geschlossen werden, daß alles das, von dessen Natur mehrere Individuen existiren können, nothwendig eine äussere Ursache seines Daseyns haben müsse. Da nun aber (wie in dieser Anmerkung schon gezeigt worden) zum Wesen der Substanz Daseyn gehört, so muß die Definition derselben ein nothwendiges Daseyn involviren, und folglich muß auch das Daseyn derselben blos aus ihrer Definition geschlossen werden. Da aber aus der Definition der Substanz (wie aus dem II. und III. Punkte erhellet) das Daseyn mehrerer Substanzen sich nicht ergiebt, so folgt aus derselben nothwendig, daß nur eine Substanz von einem und demselben Wesen existire.

Es folgt weder aus der Definition vom Menschen, daß gerade so viel und nicht weniger Individuen derselben da sind, noch aus der Definition der Substanz, daß nur eine einzige existire. Ihr Daseyn ist höchstens blos problematisch für uns, die wir ihre Verbindung mit der Natur nicht wahrzunehmen vermögen.

Neun-

Digitized by Google

Neunter Satz.

Je mehr Realität oder Seyn irgend eine Sache hat, desto mehr Attribute oder Eigenschaften kommen ihr zu.

Beweis.

Dieser erhellet aus der vierten Definition.

Das will, auf die Substanz angewandt, so viel sagen: Da die Substanz nach allen Dimensionen und Graden der Extension und Intension unendlich ist; die Attribute aber das sind, was der Verstand an der Substanz als dasjenige, was ihr Wesen ausmacht, erkennt; so kommen der Substanz auch unendliche Attribute zu. Dieser Satz erhält aber aus dem, was über die Definitionen der Substanz, und des Attributs, so wie über den siebenten und achten Satz gesagt worden ist, seine Widerlegung.

Zehnter Satz.

Jede Eigenschaft einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.

Beweis.

Denn eine Eigenschaft ist dasjenige, was der Verstand an der Substanz als das, was das Wesen derselben ausmacht, erkennt (vermöge der vierten Definition); folglich muß die Eigenschaft (nach der dritten Defin.) durch sich begriffen werden.

Da man sich schlechterdings keine Vorstellung oder Begriff von einer Substanz, als einem Wesen, das in

und

Digitized by Google

und für sich bestehe, machen kann, und dieses blos inhalt
leere Worte und Zeichen sind, die keinen reellen gegebene
Gegenstand haben; so sind dieser Substanz, als ein
bloßen Idee, die Eigenschaften, die man ihr beylegen mag
auch nur blos angedichtet; und es läßt sich so wenig vo
den Eigenschaften der Substanz sagen, daß sie durch sic
selbst begriffen oder erkannt werden müssen, als man sa
gen kann, daß sich eine Substanz, oder das Wesen eine
Substanz, das eben durch ihre Eigenschaften oder Attri
bute constituirt werden soll, durch sich selbst erkennen lass
Was überhaupt kein Gegenstand unserer Erkenntniß i
und seyn kann, dessen Wesen, oder dessen Attribute ode
wesentlichen Stücke, die das Wesen constituiren, könne
auch nicht von uns erkannt werden. Das ganze in d
Anmerkung befindliche Raisonnement ist also vergeblich.

Scholium.

Hieraus erhellet, daß, obgleich zwey Eigenscha
ten als reell verschieden, d. i. eine jede ohne Zuthun d
andern, gedacht werden, wir daraus dennoch nicht so
gern können, daß sie auch zwey Wesen oder zwey ve
schiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehör
zur Natur der Substanz, daß sich jede Eigenschaft de
selben durch sich selbst denken läßt; weil alle Eigenscha
ten, die sie besitzt, immer zugleich in derselben gew
sen sind, und keine von der andern hervorgebracht we
den konnte, sondern vielmehr eine jede derselben Rea
tät oder das Seyn der Substanz andeutet. Weit en
fernt also, daß es ungereimt sey, einer Substanz me
rere Eigenschaften zuzueignen, ist vielmehr in der N

Digitized by Google

nur nichts klärer, als daß man sich jedes Ding unter irgend einer Eigenschaft denken müsse, und daß, je mehr Realität oder Seyn es besitzt, dasselbe auch desto mehr Eigenschaften habe, die sowohl Nothwendigkeit oder Ewigkeit, als auch Unendlichkeit oder Unbeschränktheit ausdrücken; mithin ist auch nichts klärer, als daß ein unbedingt unendliches Ding nothwendig so definirt werden müsse, es sey (nach der sechsten Defin.) ein Ding, das aus unendlichen Eigenschaften bestehe, deren jede ein ewiges und ein gewisses unendliches (gränzenloses) Wesen ausdrückt. Fragt man aber, aus welchem Kennzeichen sich die Verschiedenheit der Substanzen erkennen lasse, so verweise ich auf die folgenden Sätze, worin gezeigt werden soll, daß in der Natur nur eine einzige Substanz und daß sie unbedingt unendlich sey; es wird also die Aufsuchung jener Kennzeichen vergeblich seyn.

Eilfter Satz.

Gott, oder die aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, existirt nothwendig.

Beweis.

Wer diesen Satz läugnen will, stelle sich, wenn es möglich ist, vor, daß Gott nicht existire. Hieraus würde (nach dem siebenten Grundsatz) folgen, daß sein Wesen

Digitized by Google

Wesen kein Daseyn involvire. Da aber dieses (nach dem siebenten Satz) ungereimt ist, so folgt, daß Gott nothwendig existirt.

Gegen diesen apagogischen Beweis, kann ausser dem was bereits gegen den siebenten Satz gesagt worden ist, noch folgendes geantwortet werden. So lange nicht erwiesen ist, daß Gott, oder die unendliche Substanz, nicht blos als Idee, sondern als reeller Gegenstand ausser unserm Verstande, existire, so lange ist auch seine nothwendige Existenz nicht erweislich; aus dem bloßen Begriff von der unendlichen Substanz folgt sie nicht. Wer freylich schon annimmt, daß Gott existire, muß auch behaupten, daß sein Wesen nothwendig Daseyn involvire, denn beydes sind identische Sätze. Wenn aber jemand das Daseyn Gottes läugnete, der würde auch zugleich läugnen, daß Gottes Wesen Daseyn involvire. Dies kann man aber nicht eben eine ungereimte Folgerung nennen; denn eine Folgerung ist es nicht, sondern die Existenz Gottes läugnen, und sagen, das Wesen Gottes involvire kein Daseyn, ist entweder eins und dasselbe, nur mit verschiedenen Worten gesagt, oder wenn ein würklicher Unterschied unter diesen zwey Ausdrücken statt finden soll, so gereicht es dem Spinoza eben nicht zum Vortheile bey seinem Beweise. Und in der That die Existenz eines solchen Wesen läugnen, und behaupten, daß das Wesen Gottes kein Daseyn involvire, sind Sätze von ganz verschiedenem Gehalt. In jenem wird das Wesen Gottes grade zu aufgehoben, in diesem hingegen scheint ein Wesen gedacht zu werden, dem man nur das Daseyn abspricht. Freylich seltsam und ungeräumt genug, aber wer kann dafür? Die Worte liegen einmal so da, und da Spinoza den letzten Satz ein

Folg

Digitized by Google

Folge aus dem ersten nennt, so wird er doch etwas anderes damit haben ausdrücken wollen. Man sieht aber leicht, was ihn zu diesen Ausdrücken verleitet hat, die sich nach ihm wie Grund und Folge verhalten sollen; nichts anders als seine Vermischung des Begriffs von der Substanz, mit dem würklichen reellen objektiven Daseyn dieser Substanz selbst. Bey dem erstern Ausdruck hat er das objektive Wesen Gottes selbst und bey dem zweyten seinen Begriff der Substanz, als der Ursache ihrer Selbst, im Sinne, nach welchem mit dem Wesen derselben zugleich Daseyn nothwendig gesetzt wird. Dieser Beweis Spinozas ist also ausser dem noch, daß er das Daseyn Gottes schon als bewiesen voraussetzt und einen Zirkel enthält, auch in seiner Construction fehlerhaft; denn daraus, daß man sich vorstellt, Gott existire nicht, folgt nicht, daß man zugleich behaupte, daß sein Wesen kein Daseyn involvire. Der Inhalt dieses Beweises sagt nicht mehr und nicht weniger als dieses: Wer die Existenz Gottes verneinet, leugnet zu gleicher Zeit dasjenige, mit dessen Wesen nothwendig Daseyn verbunden ist; da nun dieses ungereimt ist ꝛc. Es ist dieses aber, wie gesagt, nicht ungereimt, denn erstlich sind jene beyden Sätze identisch, und können sich also gar nicht als Grund und Folge verhalten; weshalb auch in diesem Beweise, die beyden ersten Termini in einen einzigen zusammenschrumpfen, und den Vernunftschluß hinkend machen; zweytens muß es ja auch dem, der das Daseyn eines solchen Wesens verneinet, wenn er es verlangt, erst bewiesen werden; und es folgt noch gar nicht, daß ein solches Wesen nothwendig existiren müsse, weil ich mir in meinem Verstande diesen oder jenen Begriff davon mache. In Ewigkeit wird es niemand dahin bringen, zu beweisen, daß das Definitum einer Definition, welchem in der Natur kein reeller

Digitized by Google

Gegenstand entspricht, auch würklich ausser seinem Be
stande, in dem Felde der Erfahrung existire.

Oder:

Von jeder Sache muß eine Ursach oder ein Grund a
gegeben werden können, warum sie entweder existirt od
nicht existirt. Z. B. wenn ein Triangel existirt,
muß ein Grund oder eine Ursach angegeben werde
warum er existirt; wenn er aber nicht existirt, do
auch eine Ursache oder ein Grund, welcher macht, da
er nicht existirt, oder seine Existenz aufhebt. Die
Ursach oder dieser Grund muß aber entweder in de
Wesen der Sache oder ausser derselben liegen. D
Grund z. B. warum ein viereckigter Zirkel nicht existir
liegt in dem Wesen eines solchen Zirkels; denn es en
hält einen Widerspruch. Hingegen folgt aus dem W
sen einer Substanz, warum sie existirt; sie involvi
nemlich Daseyn (nach dem siebenten Satze). D
Grund aber von dem Daseyn oder Nichtdaseyn ein
Zirkels oder Triangels fließt nicht aus dem Wesen de
selben, sondern aus der Ordnung der ganzen Körpe
welt. Denn aus dieser muß folgen, daß entwed
der Triangel schon nothwendig existire, oder daß es u
möglich sey, daß er schon existire. Dieses alles erhell
schon an sich. Hieraus folget aber, daß dasjenige not
wendig existire, wovon kein Grund oder keine Urs
angegeben werden kann, welche machte, daß es nic
existirte. Wenn also kein Grund oder keine Ursach a
gegeben werden kann, welche macht, daß Gott nic
existir

Digitized by Google

existirte, oder die sein Daseyn aufhübe, so muß auch gefolgert werden, daß er nothwendig existire. Wenn es aber einen solchen Grund, oder eine solche Ursach gäbe, so müßte sie entweder in seinem Wesen oder ausser demselben liegen, d. i. in einer andern Substanz von mit ihm verschiedener Natur. Denn wenn sie von derselben Natur wäre, so würde man eben dadurch zugeben, daß Gott existire. Hingegen eine Substanz von verschiedner Natur, würde (nach dem zweyten Satze) mit Gott nichts gemein haben, folglich auch weder sein Daseyn setzen noch aufheben können. Da es also ausser dem göttlichen Wesen keinen Grund oder keine Ursach geben kann, welche die Existenz Gottes aufhübe, so müßte sie, in wiefern Gott nicht existiren sollte, nothwendig in seinem Wesen liegen, welches mithin einen Widerspruch involviren würde. Nun ist es aber ungereimt, dieses von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu behaupten; also ist weder in noch ausser Gott irgend ein Grund oder eine Ursach vorhanden, die sein Daseyn aufhebt, folglich existirt Gott nothwendig.

Dieses ganze Räsonnement beruht auf dem Satze, daß das Wesen der Substanz nothwendig Daseyn involvire. Dieser Satz enthält aber einen Zirkel, und nimmt schon an, was erst bewiesen werden sollte. Er sagt im Grunde weiter nichts, als: es giebt eine höchste Substanz, weil das Wesen derselben ohne Daseyn gar nicht gedacht werden kann; sie existirt, weil — sie existirt oder existiren muß. Es folgt aber nicht, daß, weil sich der Verstand

Digitized by Google

kein Wesen ohne Daseyn denken kann, das reelle objekti
Daseyn eines höchsten Wesens dadurch schon erwiesen s
Der Grund oder die Ursache, warum eine Sache existi
liegt immer in einer vorhergehenden Sache oder Handlun
die innerlich oder äußerlich empfunden werden kann. D
Substanz ist aber keine Sache, kein Gegenstand, sonder
ein reiner Verstandesbegriff, dessen subjektives Daseyn al
Verstandesform in der Natur unseres Denkvermögens ih
ren Grund hat. Ausser dem Verstande ist uns in der Er
fahrung kein Gegenstand gegeben, der der Substanz al
Begriff, reell entspräche. Der Triangel, den Spinoz
als Beyspiel anführt, hat als reinsinnlicher Begriff mi
allen möglichen Modifikationen seiner Form, seinen Grun
in der subjektiven Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit; e
läßt sich schon a priori in der reinen Anschauung darstel
len, ohne daß ich nöthig habe, ihn erst auf das Papie
zu zeichnen. Diese Parallele des Triangels mit der Sub
stanz ist also nicht passend; indem jener ein reinsinnliche
Begriff, diese aber ein bloßer Verstandesbegriff ist. Je
nen kann ich empirisch und reinsinnlich anschauen wie ic
will; und er erhält sein Daseyn von mir selbst; diese hin
gegen kann ich auf keine Weise zu einer Anschauung brin
gen. Der Grund aber, warum ein viereckter Zirkel ode
ein rundes Dreyeck nicht existirt oder nicht existire
kann, liegt nicht in dem Wesen eines solchen Zirkels ode
Dreyecks, denn daß er, als solcher, ein Wesen habe, kan
ich gar nicht sagen, sondern darin, daß ganz widerspr
chende Merkmale vereiniget sind, von welchen eines da
andere aufhebt und ausschließt; ihre Zusammensetzung i
den Worten läßt sich zu keiner sinnlichen Anschauung brin
gen. Hier wird folgende Stelle aus Kants Cr. d. r. V
nicht am unrechten Orte stehen. „Man hat zu aller Zei
heit

heißt es (S. 620. der 2ten Ausg.) von dem absolutnothwendigen Wesen geredet, und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Daseyn zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht, daß es nemlich so etwas sey, dessen Nichtseyn unmöglich ist; aber man wird hierdurch um nichts klüger, in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtseyn eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nemlich ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzusehen, vermittelst des Worts unbedingt wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke. Noch mehr: diesen auf das bloße Gerathewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beyspiele zu erklären geglaubt, so, daß alle weitere Nachfrage wegen seiner Verständlichkeit ganz unnöthig geschienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, ist schlechthin nothwendig, und so redete man von einem Gegenstande, der ganz ausserhalb der Sphäre unsers Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle. Alle vorgegebene Beyspiele sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daseyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Noth-

weder in uns, oder in etwas anderm, das nothwendig existirt (man sehe den ersten Grundsatz und den siebenten Satz). Also existirt das absolut unendliche Wesen d. i. (nach der sechsten Definition) Gott, nothwendig.

Nicht existiren können, ist so wenig ein Unvermögen als existiren können, ein Vermögen zu nennen. Nur von einer würklich und objektiv existirenden Sache kann man sagen, daß sie ein Vermögen oder Unvermögen besitze. In jenen beyden Fällen aber, die nur eine Möglichkeit ausdrücken, existiren und nicht existiren zu können, fehlt das Subjekt, dem das Prädikat der Existenz inhäriete. Von dem, was nicht ist, von dem non ens, kann man weder ein Vermögen noch ein Unvermögen zu seyn prädiciren; und von dem, was schon ist, kann die Frage nicht mehr seyn, ob es existiren könne. Endliche Wesen, deren Seyn in einer bestimmten Zeit anfängt und aufhört, haben weder vor noch nach ihrer Entstehung ein Vermögen existiren zu können. Denn vor ihrer Entstehung hängt die Möglichkeit derselben nicht von ihnen, als die noch nicht sind, sondern von andern Ursachen ab; und nach ihrer Entstehung kann eines Theils nicht mehr von der Möglichkeit der Existenz die Frage seyn, andern Theils aber auch der Grund der Möglichkeit ihres Seyns nicht in ihrer eigenen Natur, als endlichen Wesen, liegen. Ueberdieß drückt existiren können kein Vermögen, keine inwohnende thätige und würksame Ursach aus; da sich dabey noch kein Subjekt denken läßt, an welchem sie haftete; sondern wenn ich sage: es kann etwas existiren, so zeigt dieses blos das Verhältniß eines Verstandesbegriffs zu einem Gegenstande, der noch nicht gegeben, der nur erst möglich ist, an; oder vielleicht noch genauer, der Ausdruck: existiren können, ist ein

Coal

Digitized by Google

Coalition zweyer Verstandesbegriffe, nemlich des Seyns und der Möglichkeit, ohne ein würkliches Subjekt, an welchem sie gedacht würden, oder höchstens mit einem Subjekt, verbunden, dessen Wesen blos im Verstande ist. Es erhellet von selbst, welche Statthaftigkeit ein Beweis haben könne, der auf solche Phantasmen gebauet ist. Aber ausserdem ist auch die würkliche Existenz eines unendlichen Wesens hier schon wieder als bewiesen vorausgesetzt. „Wenn nichts, will Spinoza sagen, als endliche Wesen wären, so wären diese, da sie das Vermögen haben seyn zu können, mächtiger als das absolut unendliche Wesen, da bey diesem das Unvermögen, seyn zu können, statt finden würde.“ Aber man will ja eben erst bewiesen haben, daß es ausser den endlichen Wesen auch ein absolut unendliches gebe. Aus dem bloßen Begriffe desselben, der hier zum Grunde gelegt wird, folgt ja das würkliche Daseyn desselben noch nicht; mithin läßt sich ja auch noch gar nicht fragen: in welchem Verhältniß der Macht oder des Vermögens dieses Wesen zu den endlichen Wesen stehe.

Scholium.

Diesen letzten Beweis von der Existenz Gottes, habe ich aus der Erfahrung führen wollen, um ihn faßlicher zu machen; keinesweges aber darum, weil ich etwa der Meynung wäre, daß sich aus diesem Fundament das Daseyn Gottes nicht a priori folgern ließe. Denn da existiren können ein Vermögen anzeigt, so folgt, daß, je mehr Realität der Natur oder dem Wesen einer Sache zukömmt, sie auch desto mehr Vermögen habe, zu existiren; und daß mithin das absolut unendliche Wesen, oder Gott, von sich selbst ein ab-

Digitized by Google

solut unendliches Vermögen zu existiren habe, und des wegen auch absolut oder unbedingt existire. Viele werden inzwischen die Evidenz dieses Beweises nicht leicht begreifen können, weil sie nur an die Betrachtung solcher Dinge gewöhnt sind, die von äusserlichen Ursachen bewürkt werden; und weil sie diejenigen Dinge, die schnell entstehen, d. i. die leicht da sind, auch leicht vergehen sehen, die Hervorbringung derjenigen Dinge hingegen für schwerer, d. i. für nicht so leicht zum werden, halten, von welchen sie sich vorstellen, daß mehreres dazu erforderlich sey. Um sie jedoch von diesen Vorurtheilen zu befreyen, habe ich weder nöthig, hier zu zeigen, in wiefern der Ausdruck: was schnell entsteht, vergeht auch schnell (quod cito fit, cito perit), wahr sey, noch auch, ob in Rücksicht auf die ganze Natur alles gleich leicht sey oder nicht. Es wird genug seyn, nur zu bemerken, daß ich hier nicht von Dingen rede, die durch äussere Ursachen entstehen, sondern blos von Substanzen, die (nach dem sechsten Satze) von keiner äussern Ursache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, die durch äussere Ursachen gewürkt werden, sie mögen aus vielen oder wenigen Theilen bestehen, sind das, was sie an Vollkommenheit oder Realität besitzen, ganz der Kraft der äussern Ursache schuldig; ihr Daseyn entspringt daher lediglich aus der Vollkommenheit der äussern Ursache, nicht aber aus ihnen selbst. Die Substanz hingegen hat ihre Vollkommenheiten keiner äussern Ursache zu danken; deshalb muß

auch

auch ihr Daseyn blos aus ihrer eigenen Natur folgen, die aus diesem Grunde nichts anderes als ihr Wesen selbst ist. Die Vollkommenheit hebt daher das Daseyn des Dinges nicht auf, sondern sie setzt solches vielmehr; Unvollkommenheit hingegen hebt das Daseyn auf; wir können also von dem Daseyn keiner Sache so gewiß und zuverläßig überzeugt seyn, als von dem Daseyn des absolut unendlichen oder vollkommnen Wesens, d. i. Gottes. Denn weil sein Wesen alle Vollkommenheit in sich faßt, und eine unbedingte Vollkommenheit involvirt, so fällt durch dasselbe zugleich jede Ursach, an seinem Daseyn zu zweifeln, weg, und gewähret dafür von demselben die höchste Gewißheit; welches jedem nur mittelmäßig Nachdenkenden einleuchten wird.

Die höchste Evidenz für den menschlichen Verstand ist die, die uns die Verknüpfung der Anschauungen mit Begriffen gewährt. Begriffe von Gegenständen, die ausser dem Felde möglicher Erfahrung liegen, können allein und für sich uns von dem reellen Daseyn derselben nicht überzeugen, ob wir sie gleich mit Hülfe unserer Einbildung zu einem höhern Grade von Interesse für uns erheben können.

Zwölfter Satz.

Es läßt sich keine Eigenschaft der Substanz wahrhaftig denken, aus welcher die Theilbarkeit der Substanz folgte.

Beweis.

Denn die Theile, in welche eine Substanz, als theilbar gedacht, getheilt werden sollte, würden entweder

weder die Natur der Substanz beybehalten oder nicht. Im ersten Falle müßte (nach dem achten Satze) jeder Theil unendlich, und (nach dem sechsten Satze) die Ursache seiner selbst seyn, auch (nach dem fünften Satze) eine von den Eigenschaften der übrigen Theile verschiedene Eigenschaft an sich haben; es würden also aus einer Substanz mehrere gemacht werden können, welches (nach dem sechsten Satze) ungereimt ist. Hierzu kömmt, daß die Theile (nach dem zweyten Satze) mit ihren Ganzen nichts gemein haben würden, und daß das Ganze (nach der vierten Definition und dem zehnten Satze) ohne seine Theile weder seyn noch gedacht werden könnte, welches, wie wohl niemand zweifeln wird, ebenfalls ungereimt ist. Im zweyten Falle aber, wenn nemlich die Theile die Natur der Substanz nicht beybehalten sollen, würde die Substanz, wenn sie ganz in gleiche Theile getheilet wäre, die Natur einer Substanz verlieren, und zu seyn aufhören, welches (nach dem siebenten Satze) ungereimt ist.

Wenn man den Begriff des Spinoza von der Substanz als richtig, und das objektive reelle Daseyn derselben als bewiesen voraussetzt; so kann das ganze Räsonnement gelten. Es ist aber gezeigt worden, daß es nicht bewiesen werden könne, daß es ausser der Substanz, die ein reiner Verstandesbegriff ist, und der Substanz, als dem Beharrlichen in empirischen Gegenständen, eine Substanz im Sinne des Spinoza gebe. Es ist mithin auch ein vergebliches Unternehmen, die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit derselben beweisen zu wollen. Eben dieses gil-

Digitized by Google

gilt auch von dem folgenden Satze. Denn Substanz, als bloßer Verstandesbegriff, ist nichts, und hat gar keine objektive Realität, wofern sie nicht auf Anschauungen bezogen wird; und in dieser letztern Beziehung ist Substanz, so wie alle übrigen Elementarbegriffe, blos ein Prädikat zu möglichen Anschauungen, an welchem man also keine Eigenschaften, als welche selbst Prädikate sind, und mithin auch nicht die der Untheilbarkeit erkennen kann. Substanz aber, als Subjekt betrachtet, ist nie ein Gegenstand der Erfahrung und Anschauung gewesen und wird es auch für uns Menschen, die den Stoff ihrer Erkenntnisse durch die Sinnlichkeit erhalten müssen, nie werden. Wie wäre es also möglich, von der Substanz, als von einem mir gänzlich unbekannten Etwas, das für mich = x ist, behaupten zu wollen, daß sie diese und jene bestimmten Eigenschaften, z. B. die der Untheilbarkeit besitze? Aus diesem totalen Mangel der Erfahrung in Absicht auf Substanz als reell existirenden Gegenstand, läßt sich aber begreifen, daß, da einmal ein Zeichen, ein Wort für sie da ist, das, was dadurch bezeichnet wird, ein blos logisches formales Daseyn im Verstande haben müsse, daß die Substanz weiter nichts als ein Begriff a priori im Verstande sey, der erst dann eine objektive Realität erhält, wenn er mittelst seines Schema, der Fortdauer in der Zeit, oder der Beharrlichkeit, auf empirische Gegenstände bezogen wird. Auf Gegenstände ausserhalb der Sinnenwelt läßt sich dieser Begriff a priori gar nicht anwenden; weil dergleichen Gegenstände keine Anschauungen sind, und sich mithin auch nicht unter das Schema der Zeit bringen lassen. Der gleichen extramundane Gegenstände, auf welche man jene Verstandesbegriffe anzuwenden pflegt, sind auch im Grunde selbst weiter nichts als durch die Einbildungskraft

Digitized by Google

kraft personificirte Verstandeswesen, die nur als ausserde Verstande existirend gedacht werden.

Dreyzehnter Satz.

Die absolut unendliche Substanz ist untheilbar.

Beweis.

Denn wäre sie theilbar, so müßten die Theile, die sie getheilt würde, entweder die Natur der absol unendlichen Substanz beybehalten, oder nicht. I ersten Falle würde es also mehrere Substanzen von de selben Natur geben, welches (nach dem fünften Satz absurd ist. Im zweyten Falle aber würde (wie ober die absolut unendliche Substanz zu seyn aufhören könne welches (nach dem eilften Satze) eben so absurd ist.

Corollar.

Hieraus folgt, daß keine Substanz, und mith auch keine körperliche Substanz, in wieferne sie Su stanz ist, theilbar sey.

Scholium.

Die Untheilbarkeit der Substanz läßt sich alle schon daraus erkennen, daß man die Natur der Su stanz nicht anders als unendlich, gränzenlos (infinit denken kann, und daß unter einem Theil der Substa sich nichts anders denken läßt, als eine endliche Su stanz, welches (nach dem achten Satze) einen offenb ren Widerspruch mit sich führt.

Digitized by Google

Man würde sich irren, wenn man glauben wollte, Spinoza nehme eine körperliche oder ausgedehnte und denkende Substanz, als zwey von einander unterschiedene Substanzen an. Vielmehr erklärt er sich an mehrern Stellen, und hauptsächlich im Scholium zum siebenten Satz des zweyten Theils dieses Werks, ausdrücklich, daß die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sey, die aber bald unter diesem, bald unter jenem Attribute gedacht werde. Ob sich aber die einzige einfache Substanz des Spinoza, von welcher er doch nicht will, daß man die sichtbare Natur darunter verstehen soll, weil die Würkungen und Körper derselben nach ihm bloße Modifikationen der unendlichen Eigenschaften dieser Substanz sind, als körperliche Substanz denken lasse, ist eine andere Frage. Es ist zuvor ausgemacht, daß unsere Erkenntniß zwey Quellen habe, Sinnlichkeit, mit ihrer Form, Raum und Zeit, und Verstand, mit seiner Form, den Begriffen, und daß wir nur durch diese beyden Vermögen etwas zu erkennen fähig sind. Jene giebt blos den Stoff zu den Erkenntnissen, die Anschauungen von den Gegenständen her, die Seele verhält sich hier blos leidend, sie empfängt nur die Eindrücke oder Modifikationen, die die Gegenstände auf ihre Sinnlichkeit, oder sinnliche Vorstellungsfähigkeit machen; dieser, der Verstand, hingegen, denkt diese Anschauungen, und verarbeitet den von der Sinnlichkeit gelieferten Stoff zu Erkenntnissen, indem er die Anschauungen unter Begriffe bringt; die Begriffe haben es also unmittelbar mit den Anschauungen, die uns die Sinnlichkeit von den Gegenständen liefert, mit den Gegenständen selbst aber nur mittelbar zu thun; die Sinnlichkeit hingegen mit Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand bezie-

hen,

Digitized by Google

hen. Begriffe sind und liefern mithin keine Anschauun
gen oder Vorstellungen der Sinnlichkeit, und Anschauu
gen sind und geben keine Begriffe; auch geben jene so w
nig als diese, jede für sich genommen, eine Erkenntniß
sondern diese ist ein Produkt beyder, der Anschauunge
und Begriffe. Was demnach erkannt werden soll, mu
eine Anschauung seyn, die einem sinnlichen Gegenstand
korrespondirt, und ein Begriff ist nichts, wenn er nich
auf eine Anschauung bezogen wird. Und da uns di
Sinnlichkeit keine Begriffe giebt, so können solche, da si
doch da sind, nirgend anders als im Verstande selbst
priori vorhanden seyn; sie sind also keine Objekte auss
dem Verstande; und da die Begriffe unserer Sinnlichke
keine Anschauungen geben können, so können diese nirgen
anders woher geholt werden, als aus der sinnlichen Er
fahrung; und wenn Begriffe Gegenstände des Denken
sind, oder zu solchen gemacht werden, so können es kein
andere seyn, als die Formen unserer Sinnlichkeit und un
seres Verstandes, und ob sie alsdann gleich als Gegen
stände vor unsere Denkkraft gestellt werden, so können si
doch dadurch nie Anschauungen werden; und es ist nac
der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens unmög
lich, etwas zu einem Objekte der Sinnlichkeit zu machen
das weiter nichts als ein bloßer Begriff a priori in der
Verstande ist. Ein solcher Begriff ist nun Substanz
denn wenn sie eine Anschauung wäre, so müßte sie i
dem Felde möglicher Erfahrung vorhanden seyn, und al
solche auf unsere Sinnlichkeit, oder sinnliches Vorstellungs
vermögen Eindruck machen können, welches aber nich
ist. Da nun hiernächst auch die körperliche oder materiel
Substanz, nach dem System des Spinoza nichts weit
ist, als seine einzige unendliche Substanz selbst, nur u

Digitized by Google

ter der Eigenschaft der Ausdehnung gedacht, so ist und bleibt dieselbe ebenfalls weiter nichts, als ein bloßer Begriff, der leer und todt ist, da er mit keiner Anschauung verbunden ist, sondern im Verstande isolirt da steht. Ueberdies, hebt sich der Begriff von körperlicher untheilbarer Substanz von selbst auf, da das eine etwas Zusammengesetztes, das andere aber etwas einfaches Untheilbares, und also etwas ganz Heterogenes ausdrucket. Und wenn sich auch ganz von allen körperlichen Erscheinungen abstrahirt, ein unendlich ausgedehntes Substanzielles, als einfach und untheilbar mit einander verbunden, denken ließe, welches aber darum schwerlich wird geschehen können, weil man Ausdehnung ohne eine gleichzeitige Continuität von Theilen, die ins Unendliche theilbar sind, nicht denken kann; so würde dasselbe doch weiter nichts, als ein bloßer Begriff seyn, von dem sich also kein mögliches Daseyn, geschweige denn ein würkliches und nothwendiges objektives Daseyn außer dem Verstande, behaupten ließe. Man versuche es nur, ob sich Ausdehnung als etwas objektiv für sich bestehendes Einfaches denken lasse? es wird unmöglich seyn, diesen Begriff so vor sich hinzustellen, oder sich mit demselben in Gedanken so über das Unendliche des Raums auszubreiten, ohne dabey die Flächen der Körperwelt nach allen Dimensionen zu berühren.

Wenn das Materielle mit dem Begriffe der Substanz verbunden wird, wenn man eine Substanz materiel nennt, so kann es nichts anders bedeuten, als etwas, das im Raume existiret, und was, abgesondert von allem andern, das sich neben und ausser ihm im Raume befindet, beweglich ist. Es ist die Materie selbst, sie mag nun als ein aus mehrern Theilen bestehendes Ganzes, oder es mö-

gen nun einzelne Theile eines Ganzen seyn. „Der Begriff einer Substanz, sagt Kant (S. 42 der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft) bedeutet das letzte Subjekt der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum blos als Prädikat zur Existenz eines andern gehört. Nun ist Materie das Subjekt alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag; denn ausser ihr würde sonst kein Subjekt gedacht werden können, als der Raum selbst; welcher aber ein Begriff ist, der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die nothwendigen Bedingungen der äussern Relation möglicher Gegenstände äusserer Sinne enthält. Also ist Materie, als das Bewegliche im Raume, die Substanz in demselben. Aber eben so werden auch alle Theile derselben, sofern man von ihnen nur sagen kann, daß sie selbst Subjekte und nicht blos Prädikate von andern Materien seyn, Substanzen, mithin selbst wieder Materie heissen müssen. Sie sind aber selbst Subjekte, wenn sie für sich beweglich, und also auch ausser der Verbindung mit andern Nebentheilen etwas im Raume existirendes sind. Also ist die eigene Beweglichkeit der Materie, oder irgend eines Theils derselben, zugleich ein Beweis dafür, daß dieses Bewegliche, und ein jeder beweglicher Theil desselben, Substanz sey.“ Ich füge hier noch den Beweis bey, daß die Materie ins Unendliche theilbar sey, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist (S. 43. im angef. B.). „Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft; diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Punktes in einem von Materie erfüllten Raum. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllet, ins Unendliche mathematisch theilbar, d. i. seine Theile können ins

Unend

Digitized by Google

unendliche unterschieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennet werden (nach Beweisen der Geometrie). In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil desselben repulsive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegen zu würken, mithin sie zurück zu treiben, und von ihnen eben so wohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denselben bewegt zu werden. Mithin ist ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Substanz durch physische Theilung. So weit sich also die mathematische Theilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erstreckt, so weit erstreckt sich auch die mögliche physische Theilung der Substanz, die ihn erfüllt. Die mathematische Theilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die physische, d. i. alle Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder selbst wiederum materielle Substanz ist.

Vierzehnter Satz.

Ausser Gott giebt es keine Substanz und läßt sich auch keine denken.

Beweis.

Gott ist das absolut unendliche Ding, welchem keine das Wesen der Substanz ausdrückende Eigenschaft abgeläugnet werden kann (nach der sechsten Definition), und er existirt nothwendig (nach dem eilften Satze). Gäbe es eine Substanz ausser Gott, so müßte solche durch irgend eine Eigenschaft Gottes erkläret werden, es würden also zwey Substanzen von derselben Eigen-

zwölften Satze nebst dem Corall. zum dreyzehnten Satze schon gezeigt habe *). Wer hiernächst die Sache gehörig erwägt, wird sehen, daß alle die Ungereimtheiten (daß sie es alle sind, darüber will ich jetzt nicht streiten), woraus sie schliessen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sey, keinesweges daher entspringen, daß eine unendliche Größe vorausgesetzt werde, sondern daher, daß sie annehmen, die unendliche Größe lasse sich ausmessen, und werde aus endlichen Theilen zusammengesetzt. Aus den Ungereimtheiten, die daraus entstehen, können sie also nichts anders folgern, als daß die unendliche Größe nicht ausgemessen und nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt werden könne. Nun ist dieses aber gerade das, was ich oben (im zwölften Satze ꝛc.) schon bewiesen habe; ihre auf mich abgedrückten Pfeile treffen sie also selbst. Wollen sie demnach aus dieser ihrer Ungereimtheit dennoch schliessen, daß die ausgedehnte Substanz endlich seyn müsse, so verfahren sie fürwahr eben so, wie einer, der aus der Einbildung, als habe der Zirkel die Eigenschaften des Dreyecks, schliessen wollte, daß der Zirkel keinen Mittelpunkt habe, der gleiche Linien gebe, wenn sie aus ihm bis zur Circumferenz gezogen würden. Denn um den Schluß machen zu können, daß die körperliche Substanz, die man sich nicht anders, als unendlich, einzig

und

*) Dagegen ist oben S. 79. ff. gezeigt worden, daß die körperliche Substanz entweder aus Theilen bestehen müsse, oder gar nicht als solche gedacht werden könne.

Digitized by Google

und untheilbar denken kann (nach dem fünften, achten und zwölften Satze), endlich sey, bilden sie sich ein, daß sie aus endlichen Theilen zusammengesetzt, vielfach und theilbar sey *). Auf eben diese Art wissen andere, wenn sie sich erst in den Kopf gesetzt haben, die Linie werde aus Punkten zusammengesetzt, viele Beweise zu erdenken, daß die Linie nicht ins Unendliche getheilet werden könne. Und in der That ist es eben so absurd, eine Zusammensetzung der körperlichen Substanz aus Körpern oder Theilen zu behaupten, als es absurd ist, anzunehmen, daß ein Körper aus Oberflächen, die Oberfläche aus Linien, und die Linie endlich aus Punkten zusammengesetzt werde. Hierin wird jeder, welcher weiß, daß eine deutlich erkennende Vernunft untrüglich ist, mit mir übereinstimmen, besonders aber diejenigen, welche einen leeren Raum läugnen. Denn wenn die körperliche Substanz so getheilet werden könnte, daß ihre Theile reell verschieden wären, warum sollte denn ein Theil davon nicht vernichtet werden, und dem ohngeachtet

*) Wenn die Gegner des Spinoza unter körperlicher Substanz eben dieselbe verstehen, wie solche in der Anmerk. zum 13ten Satz nach Kantischen Begriffen gesetzt worden ist, so haben sie Recht, in wiefern sie behaupten, daß eine solche Substanz theilbar sey; Unrecht aber, in wiefern sie annehmen, daß die Theile derselben endlich wären; denn die Theilung läßt sich, wie dort gezeigt worden ist, nie vollenden. Spinoza aber hat Unrecht, wenn er behauptet, daß seine körperliche Substanz untheilbar sey; er hat ihr wirkliches objektives Daseyn noch nicht bewiesen.

Digitized by Google

geachtet die Verbindung der übrigen Theile unter einander noch ferner bestehen könnten? und warum müssen alle Theile so zusammengefügt seyn, damit kein leerer Raum entstehe? Von reell unter einander verschiedenen Dingen kann ja eins ohne das andere seyn, und in seinem Zustande beharren. Da es also in der Natur keinen leeren Raum giebt (wovon an einem andern Orte gehandelt werden soll), sondern alle Theile so zusammenhängen müssen, damit kein leerer Raum übrig bleibe; so folget auch, daß sie nicht reell unterschieden werden können, d. i. daß die körperliche Substanz, als Substanz, untheilbar sey *). Fragt aber jemand, warum wir

*) Spinoza scheinet hier seine körperliche oder ausgedehnte Substanz mit dem All der unsern Sinnen unterworfenen Dinge zu vermischen. So lange von jener blos die Rede ist, sollte auch nicht von Theilen, die im Raume sind, die den Raum erfüllen, und nicht von einem Zusammenhange der Theile, von welchen man nach seinem Begriffe von der körperlichen Substanz ganz abstrahiren muß, die Rede seyn. Weil es keinen leeren Raum giebt, schließt er, sondern alle Theile so zusammenhängen, damit der Raum nirgend leer bleibe; so sind auch jene Theile nicht reell zu unterscheiden; die körperliche Substanz ist also untheilbar. Wer sieht nicht, daß Spinoza erst von den Dingen oder Theilen, oder einzelnen Körpern als von Erscheinungen, hingegen im Nachsatz von der körperlichen Substanz als einem Dinge an sich, als einem blos rationalen Wesen redet; und doch will er nicht, daß man beyde, Substanz und Modifikationen vermische. Es folgt auch nicht, daß, weil die sinnliche Natur in ihren Theilen so zusammen

wir von Natur so geneigt sind, die Größe zu theilen, so antworte ich ihm, daß wir uns die Größe auf doppelte Art vorstellen; nemlich erstlich als ein Abstraktum, oder

menhängt, daß kein leerer Raum übrig bleibt, die Dinge oder Theile derselben nicht von einander unterschieden werden könnten. Eben dieses, daß wir uns von den Dingen und die Dinge von einander unterscheiden, macht unser Urtheil von einem Zusammenhange derselben zu einem Ganzen, zu einem Universum, erst möglich. Auch haftet die Realität des Unterschieds der Dinge nicht an den Dingen an sich, sondern an den Dingen als Erscheinungen; denn als Dinge an sich sind sie gar nicht als im Raume existirend und einen Raum erfüllend, denkbar; und eben so wenig folgt aus der Verbindung oder Gemeinschaft, in welcher die einzelnen Dinge mit einander wechselsweise in Rücksicht auf das Universum stehen, daß sie deshalb nicht reell von einander unterschieden werden könnten. Vielmehr macht eben ihr Nebeneinander seyn im Raum, ihr Zusammenhang, daß man eines von dem andern unterscheiden kann; und sie sind erst dann nicht reell von einander zu unterscheiden, wenn der Zusammenhang dadurch aufgehoben wird, daß man Erscheinungen in Dinge an sich verwandelt, und sie ausser aller Verbindung mit dem Raume setzt. Ein Zusammenhang der Dinge an sich läßt sich auch so wenig denken, als eine sinnliche Welt, in welcher die Grenzen der Theile oder Körper so in einander flössen, daß alles nur eine steife, unbewegliche, träge Masse bildete. Es läßt sich kein anderer als nur ein physischer Zusammenhang, d. i. ein Widerstand gegen die Trennung sich berührender Materien, denken. Da aber bey der Materie, als einfache Substanz genommen, die ein bloßer Verstandesbegriff ist, sich gar kein Widerstand gegen Trennung denken läßt, so ist auch in Rücksicht auf sie, als einfache Substanz, kein Zusammenhang denkbar.

Digitized by Google

Man kann also auf keine Weise behaupten, daß G
von etwas anderm leide, oder daß die ausgedehnte Su
stanz der göttlichen Natur unanständig sey: gesetzt, m
nähme sie auch als theilbar an, wenn man nur zugiel
daß sie ewig und unendlich sey. Doch für diesmal g
nug hiervon.

Sechzehnter Satz.

**Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Nat
muß Unendliches auf unendliche Art und Wei
(d. i. alles, was von einem unendlichen Ver
stand gedacht werden kann) folgen.**

Nothwendiges Daseyn einer unendlichen Substanz,
eine bloße Verbindung zweyer Modalitätsbegriffe (Not
wendigkeit und Daseyn) mit einem Relationsbegriffe (Su
stanz), aus welcher kein würkliches objektives Daseyn v
etwas, das in der Erfahrung nicht gegeben ist, erzwu
gen werden kann. Die Eigenschaften, die daraus gef
gert oder hergeleitet werden, sind also eben so wenig o
jektiv reell. Und daß sich aus bloßen Begriffen das D
seyn irgend eines Gegenstandes, was für einer es a
sey, nicht beweisen lasse, ist schon vorhin aus der Na
unsers Erkenntnißvermögens selbst dargethan worden.
Annehmung nothwendigen Daseyns einer unendlichen S
stanz, ist also ein bloßes Bedürfniß der praktischen V
nunft; aber ein Bedürfniß, das um so dringender ist,
ohne das Daseyn des ersten Urhebers der Natur gar
höchstes Gut, welches in dem Bewußtseyn durch Tugend
Glückseligkeit würdig zu seyn besteht, statt finden und
Gegenstand unserer praktischen Vernunft seyn kann. D

Digitized by Google

da weder die Sittlichkeit eine nothwendige Bedingung der Glückseligkeit, noch die Glückseligkeit nothwendige Bedingung der Sittlichkeit ist, die Vereinigung beyder aber nicht vom blinden Ohngefähr abhängen kann, so kann solche nur von einem höchsten Wesen, dem Urheber der physischen und intellektuellen Natur bewürkt werden.

Beweis.

Von diesem Satze muß sich jeder überzeugen können, wenn er nur darauf Bedacht nimmt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition jeder Sache mehrere Eigenschaften folgert, die würklich aus derselben (d. i. aus dem Wesen der Sache selbst) nothwendig herfließen, und zwar um so mehrere, je mehr Realität das Wesen der definirten Sache involvirt. Da aber die göttliche Natur schlechterdings unendliche Eigenschaften besitzt (nach der sechsten Defin.), auch eine jede derselben in ihrer Art ein unendliches Wesen anzeigt: so muß also aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise (d. i. alles, was von einem unendlichen Verstand gedacht werden kann) nothwendig folgen.

Erstes Corollar.

Hieraus folgt, daß Gott die würkende oder hervorbringende Ursach von allen Dingen sey, die nur ein unendlicher Verstand denken kann.

Zweytes Corollar.

Ferner folgt daraus, daß Gott diese Ursache durch sich selbst und nicht zufälliger Weise sey.

Digitized by Google

Drittes Corollar.

Endlich folgt auch, daß Gott diese erste Ursac schlechterdings sey.

Siebenzehnter Satz.

Gott handelt lediglich nach den Gesetzen seine Natur, und ohne von etwas anderm gezwungen zu werden.

Beweis.

Im vorigen Satze habe ich gezeigt, daß Unend liches blos aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder, welches einerley ist, blos aus den Gesetzen der selben nothwendig folge; und in dem funfzehnten Satz habe ich bewiesen, daß ohne Gott nichts seyn und ge dacht werden könne, sondern daß alles in Gott sey; e kann also auch ausser ihm nichts seyn, von welchem e zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde; folglic handele Gott auch blos vermöge der Gesetze seiner Na tur und ohne äussern Zwang.

Erstes Corollar.

Hieraus folgt, 1) daß, ausser der Vollkommenhe seiner Natur, keine Ursach vorhanden sey, welche Go äusserlich oder innerlich zum Handeln antriebe.

Zweytes Corollar.

2) Daß Gott allein eine freye Ursach sey. Den Gott existirt lediglich vermöge der Nothwendigkeit se

ne

Digitized by Google

ner Natur (nach dem eilften Satze und Corollar zum vierzehnten Satze), und handelt auch blos vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur (nach dem sechzehnten Satze). Folglich ist auch er nur allein (nach der siebenten Defin.) eine freye Ursach.

Scholium.

Andere meynen, Gott sey darum eine freye Ursache, weil er, wie sie glauben, machen könne, daß dasjenige, wovon ich gesagt habe, daß es aus seiner Natur folge, d. i. was in seiner Macht stehe, nicht geschehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Dieses ist aber eben so viel, als wenn sie sagten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Dreyecks nicht folge, daß seine drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich wären; oder, daß aus einer gegebenen Ursache die Würkung nicht erfolge, welches ungereimt ist. Ferner werde ich weiter unten, ohne diesen Satz zu Hülfe zu nehmen, darthun, daß weder Verstand noch Wille zur Natur Gottes gehöre. Ich weiß zwar wohl, daß viele in dem Wahne stehen, beweisen zu können, daß zur Natur Gottes höchster Verstand und freyer Wille gehören; denn sie wissen, wie sie sagen, nichts vollkommneres, das sie Gott zueignen könnten, als das, was in uns höchste Vollkommenheit sey. Ohngeachtet sie sich auch hiernächst Gott als würklich höchst verständig vorstellen, so glauben sie gleichwohl nicht, daß er alles, was er in der That erkennet, auch würklich ma-

Digitized by Google

chen könne; weil sie auf diese Weise Gottes Macht zu vernichten glauben. Wenn Gott alles, sagen sie, was sein Verstand faßt, geschaffen hätte, so würde er in der Folge weiter nichts haben schaffen können; dieses sey aber der Allmacht Gottes zuwider; deswegen haben sie lieber behaupten wollen, daß er gegen alles gleichgültig sey, und weiter nichts schaffe, als was er nach einem absoluten Willen zu erschaffen beschlossen habe. Dagegen glaube ich aber (in dem sechzehnten Satze) deutlich genug gezeigt zu haben, daß aus der höchsten Macht Gottes, oder aus der unendlichen Natur desselben Unendliches auf unendliche Weise, d. i. alles nothwendig herfließe, oder beständig nach dieser Nothwendigkeit auf eben die Art folge, als aus der Natur des Dreyecks von Ewigkeit und in alle Ewigkeit folgt, daß seine drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich sind. Gottes Allmacht ist also von Ewigkeit her würksam gewesen, und wird ewig in dieser Würksamkeit bleiben. Und auf diese Art wird die Allmacht Gottes, wenigstens nach meinem Urtheile, weit vollkommner vorgestellt. Die Gegner scheinen sogar Gottes Allmacht, wenn man offenherzig reden soll, zu läugnen. Denn sie sind gezwungen zu gestehen, daß Gott zwar alles Unendliche, was nur zu erschaffen möglich ist, erkenne, aber doch niemals werde erschaffen können. Denn wenn er anders alles, was er erkennet, erschafte, so würde er, nach ihnen, seine Allmacht dadurch erschöpfen und sich unvollkommen machen. Durch die Art also,

wie

Digitized by Google

wie sie Gott vollkommen seyn lassen, werden sie genöthiget zugleich anzunehmen, Gott könne nicht alles, worüber sich seine Macht erstreckt, bewürken; eine Ungereimtheit, die nicht größer und der Allmacht Gottes widersprechender erdacht werden kann *). Um auch hier noch etwas von dem Verstande und Willen, den man Gott gemeiniglich zuschreibt, zu sagen; so muß unter diesen beyden Attributen, wenn sie zu dem ewigen Wesen Gottes gehören, etwas ganz anderes verstanden werden, als was die Menschen gewöhnlich darunter verstehen. Denn Verstand und Wille, die das Wesen Gottes ausmachen sollen, müßten von unserm Verstande

*) Wenn man einmal die Nothwendigkeit und das Bedürfniß des Daseyns eines höchsten Wesens erkannt und angenommen hat, so scheint mir unter allen Vorstellungen, die von der Allmacht Gottes gemacht worden sind, die des Spinoza die umfassendste und der Heiligkeit eines solchen Wesens angemessenste, so wie die Vorstellung der von ihm angeführten Gegner eingeschränkt und enge zu seyn. Nach jener ist die Macht und Schaffungskraft Gottes so unendlich und unerschöpflich als sein Wesen selbst; der Strom seines Segens und seiner Schöpfungskraft stockt nimmer, ergießt ewig sich durch die ganze Schöpfung. Nach dieser hingegen sind Zwischenräume der Rast; der Meister, gleichsam die Erschlaffung seiner Kraft empfindend, scheint zu schlummern, um einen neuen Zufluß in sich selbst zu sammlen, oder gleich einem, der seines gewohnten immer wiederkehrenden Tagewerks überdrüßig ist, sich fremder Sorge so lange zu entschlagen, bis sich die Lust, die Arbeit von neuem fortzusetzen, durch den innern Drang seines Bedürfnisses oder durch eine zufällige Richtung seines Willens von selbst wieder einstellt.

Digitized by Google

und Willen Himmelweit verschieden seyn, und könnten blos dem Namen nach mit einander übereinkommen, auf keine andere Art kommen auch der Hund als Himmelszeichen und ein würklicher Hund mit einander überein. Und dieses beweise ich so. Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehöret, so kann er seiner Natur nach nicht, wie es bey unserm Verstande der Fall ist, nach den verstandenen oder erkannten Dingen, wie die meisten wollen, oder mit ihnen zugleich gesetzt werden, da Gott der Causalität nach eher ist als alle Dinge (nach dem ersten Corollar zum sechzehnten Satze), sondern die Wahrheit und das formale Wesen der Dinge ist nur darum ein solches, weil es so objektiv im Verstande Gottes existirt *). Deswegen ist der Verstand Gottes

*) Unter dem formalen Wesen oder Seyn der Dinge versteht Spinoza, wenn man das damit vergleicht, was er in dem Corol. zum sechsten Satze dieses Theils sagt, das Wesen der Dinge, in wiefern es lediglich und blos im Verstande Gottes existirt, und ohne Rücksicht auf das Attribut der Ausdehnung oder sonst ein anderes mögliches Attribut gedacht wird. Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß das Wesen der Dinge, in diesem Sinne genommen, kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn kann. So viel ist aber inzwischen richtig, daß, wenn man Gott einmal Verstand zuschreiben will, dieser von einer ganz andern uns unbekannten Art seyn dürfe, als der unsrige, der öde und todt ist, wenn ihm nicht zu der Sinnlichkeit den Stoff im Geleite der Zeit und des Raums vorhält, an welchem er seine Vermögen übt und schärft. Übrigens läßt sich von der Natur des göttlichen Verstandes, wie

Digitized by Google

Gottes, in wiefern man sich vorstellt, daß er das Wesen Gottes ausmacht, für der That die Ursach der Dinge, sowohl ihres Wesens als ihrer Existenz; welches schon von denen scheint bemerkt worden zu seyn, welche den Verstand, den Willen und die Macht Gottes für eines und dasselbe halten. Da also der Verstand Gottes die einzige Ursach der Dinge ist, sowohl des Wesens als der Existenz derselben, wie ich gezeigt habe, so muß er auch nothwendig von denselben, sowohl in Ansehung ihres Wesens als ihrer Existenz verschieden seyn. Denn das Gewürkte unterscheidet sich von seiner Ursache gerade durch das, was es von der Ursache hat *). Der Mensch

wohl jeder menschliche Verstand sich von selbst bescheiden wird, gar nichts sagen, und es bleibt einem jeden frey gestellt, was er sich davon für Vorstellungen, wenn sie anders nur dem heiligsten Wesen geziemen, machen, oder ob er sich einstweilen an Spinozas Darstellungsart genügen lassen will.

*) Dieser Satz will mir nicht einleuchten, vielmehr scheint das Gewürkte, Hervorgebrachte (denn von diesem ist hier allein die Rede, und nicht von der bloßen Formation schon vorhandener Stoffe) gerade den Eigenschaften seiner Ursache entsprechen zu müssen; und so müßte die Natur der körperlichen Dinge immer etwas an sich haben, was der Eigenschaft der unendlichen Ausdehnung, so wie das menschliche Denken etwas, das dem unendlichen Verstande Gottes entspräche. Und wenn angenommen wird, daß Gott und nicht der Mensch die erste Ursach des Wesens der Menschen sey; so muß auch angenommen werden, daß das höchste Wesen die erste Ursach der Existenz der Menschen sey, denn ein Wesen ohne Existenz ist ein Un-

ding.

Digitized by Google

z. B. ist die Ursach der Existenz, nicht aber des We
sens eines andern Menschen; und dieses ist eine ewig
Wahrheit; deswegen können beyde auch in Ansehun
des Wesens völlig mit einander übereinstimmen; i
Ansehung der Existenz aber müssen sie von einander ver
schieden seyn; wenn also die Existenz des einen zu Grund
gienge, würde deshalb die des andern nicht auch aufhö
ren; hingegen würde, wenn das Wesen des einen zer
störet und verfälscht werden könnte, auch das Wese
des andern zerstörbar seyn. Dem zu folge muß da
Ding, das die Ursache sowohl des Wesens als der Ex
istenz einer Würkung ist, von dieser Würkung, sowol
dem Wesen als der Existenz nach, verschieden sey
Nun ist aber der Verstand Gottes die Ursache sowol
des Wesens als der Existenz unsers Verstandes; al
ist auch der Verstand Gottes, in wiefern wir uns de
selben so vorstellen, daß er das Wesen Gottes au
macht, von unserm Verstand sowohl in Ansehung d
Wesens als der Existenz verschieden, und kann m
demselben nur dem Namen nach übereinkommen; w
ich erweisen wollte. In Ansehung des Willens wi
der Beweis eben so geführt, wie jeder von selbst ei
sehen kann.

Ach

ding. Aber wie gesagt, von Gottes Wesen und Existenz l
sich, außer dem Allgemeinsten, nichts angeben, das ein
stimmtes Verhältniß zu dem Irdischen ausdrückte.

Digitized by Google

Achtzehnter Satz.

Gott ist die immanente, nicht aber vorübergehende Ursach aller Dinge.

Beweis.

Alles, was ist, ist in Gott, und muß durch Gott gedacht werden (nach dem funfzehnten Satze); folglich ist Gott (nach dem ersten Corollar des sechsten Satzes) die Ursach der Dinge, die in ihm sind. Welches das erste ist. Hiernächst kann es ausser Gott keine Substanz geben (nach dem vierzehnten Satze), d. i. (nach der dritten Defin.) ein Ding, das ausser Gott in sich ist; welches das zweyte war. Gott ist also die immanente, nicht aber vorübergehende Ursach aller Dinge.

Man mag das Daseyn Gottes entweder als bewiesen annehmen, oder auch nur aus moralischen Gründen glauben, so muß dieser große, herrliche Satz gelten, der allein uns den Begriff von einer Allgegenwart Gottes faßlich machen kann. Schön ist in dieser Rücksicht, was Herder (Gott, S. 51.) sagt: „Bey Gott als einer vorübergehenden Ursach der Dinge läßt sich nichts denken. Wie und wenn und wem geht er vorüber? Ein Geschöpf ohne seinen Beystand ist nichts, und wie kann der vorüber gehen, der keinen Ort hat, keinen Ort räumet, in dem keine Abwechselung und Veränderung seyn kann? Aber wie, fragt sein Theophron, wenn Gott ausser der Welt wohnte?“ und Philolaus antwortet: „Wo ist ein Ort außer der Welt? Sie selbst und Raum und Zeit in ihr, durch welche nur wir die Dinge messen und zählen, sind ja allein durch Ihn, den Unendlichen, da.“

Digitized by Google

Neunzehnter Satz.

Gott, oder alle Attribute Gottes sind ewig.

Beweis.

Denn Gott ist (nach der sechsten Defin.) die Substanz, welche (nach dem eilften Satze) nothwendig existirt; d. i. (nach dem siebenten Satze) zu dessen Natur Daseyn gehört, oder, welches einerley ist, aus dessen Definition folgt, daß er existire; er ist also (nach der achten Defin.) ewig. Ferner versteht man unter Attributen Gottes dasjenige, was (nach der vierten Def.) das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. i. was zur Substanz gehört; die Attribute müssen, sage ich, sie selbst in sich fassen. Nun gehöret aber zur Natur der Substanz (wie ich durch den siebenten Satz bewiesen habe) die Ewigkeit, also muß ein jedes Attribut Ewigkeit involviren, also sind alle Attribute ewig.

Scholium.

Dieser Satz erhellet auch auf das deutlichste aus der Art, wie ich (im eilften Satze) das Daseyn Gottes bewiesen habe. Aus jenem Beweise ergiebt sich nemlich, daß die Existenz Gottes, so wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit sey. Hernach habe ich auch in dem neunzehnten Satze der Grundsätze des Carteſius die Ewigkeit Gottes noch anders erwiesen, es ist aber nicht nöthig, diesen Beweis hier zu wiederholen.

Wenn auch diese Beweise nicht ausreichend sind, wie aus der Widerlegung der von dem Verfasser angeführten

Sätze,

Digitized by Google

Satz, erhellet; so muß doch der Satz gelten: Gott und seine Eigenschaften sind ewig, sobald man das Daseyn Gottes anzunehmen sich durch die Natur der Vernunft gedrungen fühlt.

Zwanzigster Satz.

Das Daseyn und das Wesen Gottes sind eins und dasselbe.

Beweis.

Gott und alle seine Attribute sind ewig (nach dem neunzehnten Satze), d. i. (nach der achten Defin.) ein jedes dieser Attribute drückt sein Daseyn aus. Eben die Attribute also, welche (nach der vierten Defin.) das ewige Wesen Gottes enthalten, enthalten auch zugleich dessen ewiges Daseyn, d. i. eben das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich sein Daseyn aus; folglich sind Daseyn und Wesen Gottes eins und dasselbe.

In wiefern Daseyn ein bloßer Verstandesbegriff ist, ist gerade nicht nothwendig ein Wesen, als Objekt ausser mir, damit verbunden; wohl aber muß zugleich mit dem Wesen, als Objekt ausser mir, ein Daseyn nothwendig gesetzt werden. So wie umgekehrt mit dem Wesen, als Verstandesbegriff, gar kein reelles objektives Daseyn verbunden werden kann. Man lasse also diese Wortspiele fahren, und sage gerade zu: Gott existirt; es ist ein Gott.

Erstes

Erstes Corollar.

Hieraus folgt, 1) daß das Daseyn, so wie das Wesen Gottes, eine ewige Wahrheit sey.

Zweytes Corollar.

2) Folgt, daß Gott, oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind. Denn wenn sie in Ansehung der Existenz verändert würden, so müßten sie auch (nach dem neunzehnten Satze) in Ansehung des Wesens verändert werden, d. i. wie für sich selbst erhellet, aus wahren Attributen müßten falsche werden, welches ungereimt ist.

Ein und zwanzigster Satz.

Alles, was aus der absoluten (unbedingten) Natur eines göttlichen Attributs folgt, muß beständig und als unendlich existirt haben, oder ist vermöge dieses Attributs selbst, ewig und unendlich.

Beweis.

Wer es läugnen will, stelle sich, wo möglich, vor, daß aus der unbedingten Natur eines göttlichen Attributs, etwas folge, das in demselben endlich wäre, und nur ein bestimmtes Daseyn, oder eine Dauer habe, z. B. eine Idee Gottes im Denken. Nun ist aber das Denken, da es als ein Attribut Gottes vorausgesetzt wird, seiner Natur nach, nothwendig unendlich (nach dem eilften Satze). In wiefern aber in demselben eine

Idee

Digitized by Google

Idee Gottes enthalten ist, werde es als endlich angenommen. Als endlich kann es aber (nach der zweyten Defin.) nicht anders gedacht werden, als in sofern es durch das Denken selbst eingeschränkt wird. Diese Einschränkung geschieht aber nicht durch das Denken, in wiefern es zu der Idee Gottes gehört, denn in sofern wird dasselbe als endlich angenommen; folglich muß jene Einschränkung durch dasjenige Denken geschehen, in wiefern solches nicht zu der Idee Gottes gehört; dieses Denken muß aber (nach dem eilften Satze) nothwendig existiren. Es giebt also ein Denken, das zur Idee Gottes nicht gehört, und deswegen folgt aus der Natur dieses Denkens, in wiefern es ein absolutes, unbedingtes Denken ist, die Idee Gottes nicht nothwendig. (Denn es läßt sich ein Denken vorstellen, in welchem eine Idee Gottes enthalten und nicht enthalten ist). Dieses ist aber gegen die oben angenommene Hypothese *). Wenn also

*) Die Meinung des Spinoza wird vielleicht durch eine nähere Zusammenstellung der wesentlichen Stücke dieses Beweises deutlicher werden. Er will sagen: Wenn das Denken als ein Attribut Gottes unendlich ist, dasjenige aber, was daraus folgt, z. B. ein Gedanke in Gott, endlich seyn soll, so muß man annehmen, daß das unendliche Denken, in wiefern in demselben ein Gedanke Gottes enthalten ist, endlich sey. Denn vermöge der zweyten Definition wird ein Ding endlich genannt, welches durch ein anderes von gleichem (endlichen) Wesen begrenzt wird. Nun ist aber das Denken Gottes als ein Attribut desselben unendlich, welches man zugesteht; man würde es aber als endlich betrachten müssen, in wiefern es

in

also die Idee von Gott im Denken, oder etwas anderes (was es sey, ist gleichgültig, da der Beweis allgemein ist) in irgend einem göttlichen Attribute, aus der Nothwendigkeit der unbedingten oder uneingeschränkten Natur dieses Attributs folgt, so muß solches nothwendig unendlich seyn. Und dieses ist das erste.

Hiernächst kann dasjenige, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs solchergestalt folgt, keine bestimmte Dauer haben. Denn man nehme, wenn man es läugnen will, an, daß eine Sache, die aus der Nothwendigkeit der Natur irgend eines Attributs folgt, in einem Attribute Gottes enthalten sey,

§. 2.

in dem als endlich angenommenen Gedanken Gottes enthalten wäre, oder denselben constituirte. Dieses wäre aber ein Widerspruch; denn was unendlich ist, kann nicht zu gleicher Zeit endlich seyn. Uebrigens ist wohl kaum noch zu erinnern nöthig, daß das, was aus einem bloßen Begriffe geschlossen wird, dessen Gehalt kein anderes als blos subjektives Daseyn im Verstande hat, auch weiter nichts als ein blos logisches Prädikat, ohne objektive reelle Existenz, seyn könne. Eben dieses gilt auch von den beyden folgenden Sätzen. Der Gebrauch und die Anwendung dieses gegenwärtigen, so wie der beyden folgenden Sätze ist blos negativ, es wird dadurch nichts bestimmtes festgesetzt, sondern nur daraus gefolgert, daß die endlichen Dinge oder Individuen, die ein bestimmtes Daseyn haben, weder in der unendlichen Natur Gottes und seinen Eigenschaften, noch in den unendlichen Modifikationen dieser göttlichen Eigenschaften, da sie nur Unendliches zulassen können, gegründet sind. Ein mehreres wird bey dem achten und zwanzigsten Satze hierüber beygebracht werden.

Digitized by Google

z. B. eine Idee Gottes im Denken, und setze voraus, daß sie einmal nicht existirt habe, oder dereinst nicht existiren werde. Da nun aber das Denken als ein Attribut Gottes angenommen wird, so muß es auch nothwendig und unveränderlich existiren (nach dem eilften Satze und zweyten Corollar zum zwanzigsten Satze). Mithin würde das Denken ohne die Idee Gottes über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus (denn es wird angenommen, daß sie einmal nicht da gewesen seyn, oder dereinst nicht da seyn werde) existiren müssen; dieses ist aber gegen die Hypothese; denn vermöge derselben wird angenommen, daß aus dem gegebenen Denken die Idee Gottes nothwendig folge; folglich kann auch die Idee Gottes im Denken, oder irgend etwas, das aus der uneingeschränkten Natur eines göttlichen Attributs nothwendig folgt, keine bestimmte oder eingeschränkte Dauer haben, so die Dauer desselben ist, vermöge dieses Attributs selbst, ewig, welches das zweyte war. Hier ist noch zu bemerken, daß sich eben dieses von jeder andern Sache, die in einem göttlichen Attribut aus der unbedingten oder uneingeschränkten Natur Gottes nothwendig folgt, behaupten lasse.

Zwey

Zwey und zwanzigster Satz.

Was aus einem göttlichen Attribut folgt, in wi
fern solches kraft seiner selbst auf eine gewi
Weise nothwendig und unendlich modificirt i
das muß ebenfalls nothwendig und unend=
lich seyn.

Beweis.

Dieser wird auf eben die Art, wie bey dem vorhe
gehenden Satze, geführt.

Drey und zwanzigster Satz.

Eine jede nothwendig und unendlich existirend
Weise mußte nothwendig folgen, entweder aus d
uneingeschränkten Natur eines göttlichen Attr
buts, oder aus einem Attribut, in wiefern solch
durch eine nothwendig und unendlich existirende
Modifikation modificirt ist.

Beweis.

Denn die Weise (modus) ist in etwas anderm
durch welches sie gedacht werden muß (nach der fünfte
Defin.), d. i. (nach dem funfzehnten Satze) sie ist
Gott allein, und muß allein durch Gott gedacht we
den. Wenn man sich also die Weise als nothwendi
existirend und als unendlich denkt, so muß beydes dur
ein Attribut Gottes geschlossen oder gedacht werden,
wiefern man sich solches so vorstellt, daß es Unendlic
k

Digitized by Google

keit und Nothwendigkeit des Daseyns ausdrückt, oder (welches vermöge der achten Defin. einerley ist) in wiefern es absolut betrachtet wird. Die nothwendig und unendlich existirende Weise mußte also aus der absoluten (unbedingten, uneingeschränkten) Natur eines göttlichen Attributs folgen; und zwar entweder unmittelbar (nach dem ein und zwanzigsten Satze) oder mittelst irgend einer Modifikation, die aus der uneingeschränkten Natur dieses Attributs folgt, d. i. (nach dem vorigen Satze) einer nothwendig und unendlich existirenden Modifikation.

Vier und zwanzigster Satz.

Das Wesen der von Gott geschaffenen Dinge involvirt keine Existenz.

Beweis.

Dieses erhellet aus der ersten Definition. Denn dasjenige, dessen Natur, an sich betrachtet, Existenz involvirt, ist eine Ursach seiner selbst, und existirt lediglich vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur.

Sobald man den Begriff des Spinoza von der Ursache seiner selbst gelten läßt, ist es richtig, daß das Wesen der von Gott erschaffenen Dinge keine Existenz involvirt. Es ist aber bewiesen worden, daß, sobald ein Subjekt in der Anschauung gegeben ist, ich auch vermöge der Natur meines Erkenntnißvermögens nothwendig gedrungen bin, ihm die Categorie des Daseyns als Prädikat beyzulegen, und daß, wo keine Anschauung in einer

Digitized by Google

möglichen Erfahrung statt findet, auch die Categorie Da-
seyn nicht angewendet werden könne. So viel ist richtig,
daß die Dinge in der sinnlichen Natur nicht durch sich
selbst entstanden sind, sondern in andern vor ihnen zu-
nächst vorhandenen Dingen ihren Grund haben, und diese
wieder in andern, bis ins Unendliche. Weil aber mein
Verstand in der Fortsetzung dieser unendlichen Reihe, so
oft sie solche von neuem anhebt, zuletzt immer ermüdet,
so sieht sie sich durch ihr eigenes Bedürfniß, da sie sich
nach einem Ruhepunkt sehnet, genöthiget, ein Wesen von
nothwendigem Daseyn als die Quelle aller andern zufälli-
gen und endlichen Geschöpfe, anzunehmen.

Corollar.

Hieraus folgt: daß Gott nicht allein die Ursache
sey, daß die Dinge zu seyn anheben, sondern auch,
daß sie in ihrem Seyn beharren, oder (um mich ei-
nes scholastischen Ausdrucks zu bedienen) daß Gott die
causa essendi der Dinge sey. Denn wenn wir auf
das Wesen der Dinge aufmerksam sind, so finden wir,
daß dasselbe, es mögen nun die Dinge existiren, oder
nicht existiren, weder eine Existenz noch eine Dauer in-
volviren; folglich kann auch ihr Wesen weder die Ursache
von ihrer Existenz noch von ihrer Dauer seyn; sondern
lediglich Gott, zu dessen Natur allein Daseyn gehöret
(nach dem ersten Corollar des vierzehnten Satzes).

Fünf

Digitized by Google

Fünf und zwanzigster Satz.

Gott ist nicht nur die würkende Ursach von der Existenz, sondern auch von dem Wesen der Dinge.

Es ist sonderbar, wie Spinoza immer das Wesen von der Existenz nur bey endlichen Dingen, bey Gegenständen der Sinnlichkeit trennen, und nur in Gott beyde für eines und dasselbe nehmen konnte. Als bloße Begriffe, ohne bestimmten Gegenstand genommen, ist freylich zwischen beyden ein Unterschied. Das Wesen ist alsdann das innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört; und die Existenz heißt ein Seyn in einer bestimmten Zeit. Aber so, ohne alle Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, haben sie auch gar keine Bedeutung und sind nichts reell Objektives. Erst durch die Anwendung auf würkliche Objekte erhalten sie Sinn; werden aber auch alsdann Correlate, so, daß, wenn ich das eine setze, auch das andre nicht ausgeschlossen werden kann. Sage ich also mit Spinoza, daß ein einzelnes Ding seinem Wesen nach, in Gott gegründet sey, so ist es eben so viel, als ob gesagt würde, Gott sey die Ursach der Existenz dieses Dinges. Was den Beweis des Satzes selbst betrift, der sich auf den vierten Grundsatz stützt, so habe ich bey demselben gezeigt, daß und wiefern die Erkenntniß der Wirkung oder gewürkten Dinge nicht auf der Erkenntniß ihrer Ursache beruhe; es kann also dieser Beweis keine Statt finden. Eben so wenig kann auch ein gültiger Beweis des obigen Satzes aus dem 15ten Satze des Spinoza, aus den dort ausgeführten Gründen, hergeleitet werden. In Ansehung der einzelnen Dinge als Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, muß erstlich

Digitized by Google

bewiesen werden, daß solche als solche existiren. Dieser Beweis ist aber nicht möglich, so lange das Daseyn der unendlichen einfachen Substanz, die alle andere Substanzen ausschließt und mithin nichts als bloße Modos zuläßt, nicht apodiktisch bewiesen werden kann. Man kömmt also immer wieder auf die zu Ende der vorigen Anmerkung und sonst an mehrern Stellen angeführten subjektiven Erkenntnißgründe der Abhängigkeit der Natur und ihrer Individuen von einem unendlichen einzigen Wesen, zurück. Von diesem Gegenstande wird im zweyten Theile ausführlicher gehandelt werden.

Beweis.

Will man es läugnen, so wäre Gott nicht die Ursach von dem Wesen der Dinge; also könnte man sich (nach dem vierten Grundsatze) das Wesen der Dinge ohne Gott vorstellen. Dieses ist aber (nach dem funfzehnten Satze) ungereimt; also ist auch Gott die Ursach von dem Wesen der Dinge.

Scholium.

Dieser Satz folgt noch deutlicher aus dem funfzehnten Satze. Denn aus diesem folgt, daß aus der gegebenen Natur Gottes sowohl das Wesen als die Existenz der Dinge nothwendig geschlossen werden müsse; und, um es kurz zu fassen, in eben dem Sinne, in welchem Gott die Ursach seiner selbst genannt wird, ist er auch die Ursach aller Dinge zu nennen, wie aus dem folgenden Zusatz noch deutlicher erhellen wird.

Corol

Corollar.

Die einzelnen Dinge sind nichts anders als Beschaffenheiten oder Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, durch welche diese göttlichen Eigenschaften auf eine gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Der Beweis davon ergiebt sich aus dem funfzehnten Satze und der fünften Definition.

Sechs und zwanzigster Satz.

Ein Ding, das bestimmt ist etwas zu würken, ist von Gott nothwendig so bestimmt; und eine Sache, die zum Würken von Gott nicht bestimmt ist, kann sich selbst nicht zum Würken bestimmen.

Beweis.

Dasjenige, vermöge dessen Dinge etwas zu würken bestimmt genannt werden, ist nothwendig etwas Positives (wie an sich klar ist). Also ist Gott vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur sowohl von dem Wesen als der Existenz der Dinge die würkende Ursach (nach dem fünf und zwanzigsten und sechzehnten Satze), welches das erste war. Hieraus folgt auch das andere, was bewiesen werden soll. Denn wenn das Ding, das von Gott nicht bestimmt ist, sich selbst bestimmen könnte, so müßte der erste Theil dieses Satzes falsch seyn, welches, wie ich bewiesen habe, ungereimt ist.

Nach der Erfahrung liegt der Bestimmungsgrund der Würksamkeit der Dinge, als Erscheinungen, theils in der

Digitized by Google

spezifischen Natur derselben selbst, theils in den Dinge Begebenheiten und Handlungen, die sie von aussen zu Würksamkeit bestimmen oder veranlassen. In wiefe aber eine solche Würksamkeit ein Prädikat ist, dem ei Subjekt in der Erfahrung und Anschauung entsprechen sol der Grund der Existenz derselben aber, nach einem sub jektiven Bedürfniß der menschlichen Vernunft in Gott zu letzt aufgesucht werden muß; so ist Gott auch als der u sprüngliche und letzte Bestimmungsgrund von der Würk samkeit der endlichen Dinge zu betrachten; nicht aber ve möge der objektiven Nothwendigkeit seines Wesens od seiner Natur, von der wir gar nichts wissen können, un wovon nur der Begriff in unserm Verstande ist.

Sieben und zwanzigster Satz.

Ein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwa zu würken, kann nicht machen, daß es hierzu nicht bestimmt wäre.

Beweis.

Dieser Satz erhellet aus dem dritten Grundsatz.

Acht und zwanzigster Satz.

Ein jedes Einzelne, oder jede Sache, die endlic ist, und ein bestimmtes Daseyn hat, kann wede existiren, noch zum Würken bestimmt werden wenn sie nicht von einer andern Ursache, die eben falls endlich ist, und ein bestimmtes Daseyn hat zum Existiren und Würken bestimmt wird; und

dies

Digitized by Google

diese Ursach kann wieder unter keiner andern Bedingung existiren und zum Würken bestimmt werden, als wenn sie von einer andern Ursach, die auch endlich ist, und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Existiren und Würken bestimmt wird, und so ins Unendliche fort.

Man sollte es diesem Satze, der ein Hauptsatz im System des Spinoza ist, wohl nicht ansehen, daß er dazu da ist, die endlichen und zufälligen Dinge mit dem unendlichen und absolut nothwendigen Wesen in Verbindung zu bringen. Aber man höre, welche Wendung der Verfasser dieser Sache in dem Beweise, verbunden mit dem 21, 22, und 23sten Satze, giebt. Man muß dabey voraussetzen, daß die materielle Natur, mit ihren Individuen, oder Erscheinungen, Modifikationen des göttlichen Attributs, der Ausdehnung, sind. Es ergeben sich nunmehr, den Beweis kurz gefaßt, folgende Sätze:

1) Das, was endlich ist, und ein bestimmtes Daseyn hat, konnte nicht von der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft (Attributs) hervorgebracht werden; denn aus dieser folgt (nach dem 21sten Satze) nur Unendliches.

2) Es mußte also dieses Endliche, aus Gott, oder aus einer göttlichen Eigenschaft folgen, in wiefern diese in dem Zustande einer Modifikation betrachtet wird.

3) Nun kann aber das Endliche auch nicht aus Gott oder einer göttlichen Eigenschaft erfolgen, in wiefern sich diese in dem Zustande einer Modifikation befindet, die ewig und unendlich ist; denn aus ewigen und unendlichen Modifikationen göttlicher Eigen-

Digitized by Google

schaften, folgt nur Ewiges und Unendliches (nach dem 22sten und 23sten Satze.) Also muß

4) das Endliche nur aus Gott oder einer Eigenschaft desselben folgen, oder zum Daseyn und Würken bestimmt werden, in wiefern sich diese Eigenschaft in dem Zustande einer Modifikation befindet, welche endlich ist, und nur ein bestimmtes Daseyn hat. Da nun einzelne Dinge, und Modifikationen, die endlich sind und ein bestimmtes Daseyn haben, eine und dieselbe Sache sind, wovon eine immer eine andere von derselben Art, um da seyn und würken zu können, voraussetzt, und nothwendig voraussetzen muß, indem sie sich in alle Ewigkeit nicht an Modifikationen göttlicher Eigenschaften, die ewig und unendlich sind, anschliessen können; so folgt, daß die Reihe der einzelnen Dinge, da immer eines in einem vorhergehenden seinen Grund hat, rückwärts bis ins Unendliche, ohne daß man an einen ersten Ursprung kömmt, fortgesetzt werden muß; es läßt sich auch nicht denken, daß, wenn es göttliche Eigenschaften giebt, die sich in dem Zustande endlicher Modifikationen befinden, diese Modifikationen sich einmal nicht bey Gott und seinen Eigenschaften gefunden haben sollten.

Spinoza hat sich hier entweder in einem unwillkührlichen Irrthume befunden, oder seinen Irrthum, ob er ihn wohl einsah, gleichwohl, da er mit seinem Syster so innig verknüpft ist, zu beschönigen gesucht. Denn 1) setzt er in dem Corollar zum 25sten Satze, und in andern Stellen, wo er die einzelnen Dinge so beschreibt, daß sie nichts anders wären, als Modifikationen der göttlichen

Eigen

Digitized by Google

Eigenschaften, durch welche diese Eigenschaften auf eine gewisse und bestimmte Art ausgedrückt würden, nicht ausdrücklich und bestimmt hinzu, daß sie Folgen göttlicher Eigenschaften wären, in wiefern sich diese letztern in dem Zustande einer Modifikation befänden, welche endlich sey. 2) Wenn es weiter nichts giebt als Substanz und Modifikationen ihrer Eigenschaften, giebt es dann auch solche Dinge oder Gegenstände der sinnlichen Vorstellung, die aus einer göttlichen Eigenschaft folgen, in wiefern sich dieselbe in dem Zustande einer ewigen und unendlichen Modifikation befindet? und warum nennt er diese nicht bestimmt, warum zeigt er nicht an, worin diese beyden Arten von Modifikationen sich von einander unterscheiden? Darum sollte ich meinen, weil beyde bloße Abstrakta von einem bloßen Verstandeswesen sind, und weil sich von Gegenständen der Sinnenwelt überhaupt nicht sagen läßt, daß und ob sie aus einer göttlichen Eigenschaft folgen, in wiefern sich solche in dem Zustande entweder einer ewigen und unendlichen, oder einer endlichen Modifikation befindet. 3) Warum stellt auch Spinoza nicht eben so ausdrücklich und bestimmt nach dem 22sten Satze, so wie diesen, den Satz auf: Was aus einem göttlichen Attribute folgt, in wiefern solches auf eine gewisse Weise endlich modificirt ist, das muß ebenfalls endlich seyn? Wahrscheinlich aus keinem andern Grunde, als weil sich ihm der Gedanke aufdrang, daß ein ewiges und unendliches Attribut auch keine andere als solche Modifikationen zulasse, die ewig und unendlich sind. Um aber seine einzelnen Dinge herbeyführen, und mit den Attributen Gottes in Verbindung setzen zu können; mußte er, da er hierzu einer solchen Modifikation der göttlichen Attribute, die endlich wäre, bedurfte, dieselbe dadurch herbeyzuführen

difikation, die endlich und von bestimmtem Daseyn ist an sich hat, folgen oder zu existiren und zu würken bestimmt werden. Welches das erste war. Hernach mußte diese Ursach oder diese Modifikation (aus eben dem Grunde, durch welchen der erste Theil dieses Satzes bewiesen worden) wieder von einer andern endlichen und ein bestimmtes Daseyn habenden Ursach oder Modifikation bestimmt werden, und diese abermal (aus demselben Grunde) durch eine andere, und so immer (aus demnemlichen Grunde) ins Unendliche fort.

Scholium.

Da einige Dinge unmittelbar von Gott hervorgebracht werden mußten, nemlich diejenigen, die aus der unumschränkten, absoluten Natur desselben nothwendig folgen, die andern aber nur mittelst dieser ersten Dinge, die doch ohne Gott nicht seyn und gedacht werden können; so folgt daraus, 1) daß Gott die absolut nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge sey, und keinesweges, wie man zu sagen pflegt, ihrer Gattung nach. Denn die Würkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder seyn noch gedacht werden (nach dem fünfzehnten Satze und Coroll. zum vier und zwanzigsten Satze). 2) Folgt, daß man Gott die entfernte Ursach der einzelnen Dinge eigentlich nicht, sondern etwa nur um deswillen so nennen könne, um diese von den Dingen, die er unmittelbar hervorgebracht hat, oder die vielmehr aus seiner uneingeschränkten Natur

folge

Digitized by Google

folgen, zu unterscheiden; denn unter einer entfernten Ursache verstehe ich eine solche, die auf keine Weise mit der Wirkung verbunden ist. Alles aber, was ist, ist in Gott, und hänget dergestalt von Gott ab, daß es ohne ihn weder seyn, noch gedacht werden kann.

Neun und zwanzigster Satz.

Es giebt in der ganzen Natur nichts Zufälliges, sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art zu existiren und zu würken.

Beweis.

Alles was ist, ist in Gott (nach dem funfzehnten Satze). Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden. Denn (nach dem eilften Satze) er existirt nothwendig und nicht zufällig. Auch die Modifikationen der göttlichen Natur sind aus derselben nothwendig, und nicht zufällig erfolgt (nach dem sechzehnten Satze;) und zwar entweder in wiefern die göttliche Natur als absolut; uneingeschränkt (nach dem ein und zwanzigsten Satze), oder in wiefern sie nur auf gewisse Weise zu handeln bestimmt betrachtet wird (nach dem sieben und zwanzigsten Satze). Ferner ist Gott die Ursach dieser Modifikationen, nicht blos in wiefern sie schlechtweg (simpliciter) existiren, sondern auch (nach dem sechs und zwanzigsten Satze) in wiefern sie als etwas zu würken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie

von

Digitized by Google

von Gott (nach demselben Satze) nicht bestimmt sind, so ist es auch unmöglich, und nicht blos zufällig, daß sie sich selbst bestimmen. Wenn sie hingegen (nach dem sieben und zwanzigsten Satze) von Gott bestimmt sind, so ist es ihnen unmöglich, und nicht blos zufällig, zu machen, daß sie nicht bestimmt wären. Folglich ist alles durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht blos zu existiren, sondern auch auf bestimmte Weise zu existiren und zu würken, und es giebt nichts Zufälliges.

Scholium.

Ehe ich weiter gehe, muß ich erst erklären, oder vielmehr nur daran erinnern, was ich unter würkender (naturans) und gewürkter (naturata) Natur verstehe. Denn aus dem Vorhergehenden erhellet es meines Erachtens schon, daß ich unter würkender Natur dasjenige verstehe, was in sich ist, und durch sich selbst begriffen wird, oder solche Eigenschaften der Substanz, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. i. (nach dem ersten Coroll. zum vierzehnten Satze und dem zweyten Coroll. zum siebenzehnten Satze) Gott, in wiefern derselbe als freye Ursache betrachtet wird. Unter gewürkter Natur aber verstehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder einer jeden Eigenschaft Gottes folgt, d. i. alle Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, in wiefern wir sie als Dinge betrachten, die in Gott sind, und

Digitized by Google

die ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können.

Wenn die einzige ewige Substanz des Spinoza, ein Wesen ist, das in sich selbst ist, dessen Begriff keines Begriffs von einer Sache bedarf, wenn sich die Vorstellung von endlichen Modifikationen seiner göttlichen Eigenschaften von dem Begriffe seines Wesens, wenn es anders einen giebt, muß trennen lassen können, ohne daß dadurch seinem Wesen das mindeste entzogen wird, indem das Wesen einer Sache nicht in den Modifikationen der Eigenschaften oder wesentlichen Stücke, sondern in diesen Eigenschaften selbst besteht, so folget auch, daß die sinnliche, erschaffene Natur kein nothwendiges, sondern nur ein zufälliges Daseyn habe. Denn wenn ihr Daseyn nothwendig wäre, müßte die sinnliche Natur von dem Begriffe einer Substanz, ohne diesen selbst zu zernichten, nicht getrennet werden können. Spinoza hat aber nirgend bewiesen, daß die endlichen Modifikationen der göttlichen Eigenschaften das Wesen der Substanz, oder die Natur ihrer Eigenschaften constituiren; er behauptet vielmehr allenthalben das Gegentheil, und trennt die Substanz und ihre Eigenschaften von den Modifikationen derselben; so, daß er sogar einige einzelne Dinge unmittelbar von Gott erschaffen läßt. Es folgt auch nicht, daß darum, weil Gott absolut nothwendig ist, auch alles das, was in ihm existirt, nothwendig existire; es wäre denn, daß die sinnliche Natur selbst, nebst den in ihr befindlichen Individuen, zum Wesen der göttlichen Substanz gehörten, welchen krassen Gedanken doch Spinoza nirgend äussert, wie schon aus dem in der dem Beweise dieses Satzes beygefügten Anmerkung angegebenen Unterschied zwischen Natura naturans

und

und N. naturata, erhellet. Es folget überdieses auch nicht, weil durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur alles bestimmt ist, auf gewisse Weise zu existiren und zu würken, daß darum nichts Zufälliges in der ganzen Natur gebe. Denn nach Spinoza selbst, besteht die Nothwendigkeit der göttlichen Natur eben darin, daß es unmöglich ist, sich dieselbe als nicht existirend zu denken; welches bey den sinnlichen Dingen, selbst seiner Meynung nach, nicht statt findet; indem, nach dem 24sten Satze, das Wesen dieser Dinge das Daseyn nicht in sich schließet, weil sie gegentheils als Ursachen ihrer selbst und als Dinge, die vermöge ihrer eigenen Natur da wären, betrachtet werden müßten. Spinoza hat aber bey seinem Satze ganz unterschiedene Arten von Nothwendigkeit im Sinne; in Rücksicht auf Gott heißt nothwendig hier so viel, als den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, und nicht ausser sich; in Rücksicht auf die sinnlichen Gegenstände hingegen heißt nothwendig existiren hier weiter nichts, als gezwungen seyn zu existiren, einer nicht freywilligen Existenz genießen, in und durch die Macht Gottes da seyn, wie der Begriff von Nothwendigkeit im 35sten Satze ausgedrückt wird; oder wie es in dem gegenwärtigen Beweise heißt, es ist ihnen unmöglich, zu machen, daß sie nicht zum Existiren und zum Würken bestimmt wären. In diesem letztern Sinne ist aber nothwendig nicht der Gegensatz von zufällig. Daß aber überhaupt in der Sinnenwelt keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Nothwendigkeit oder empirische Zufälligkeit statt finde, erhellet aus folgendem. Es ist schon mehrmal angeführet worden, daß sich das Daseyn einer Sache nicht aus Begriffen a priori folgern lasse; indem Daseyn ein bloßer Verstandesbegriff ist, der nie eine reelle objektive Bedeutung erhalten kann, wenn

Digitized by Google

tr nicht auf Erscheinungen angewendet wird, und der, auf bloße Wesen des Verstandes oder der Einbildungskraft angewendet, weiter nichts als bloße Noumena und Phantasmen zu gewähren vermag.

Wenn man nun von einer Sache ein nothwendiges Daseyn prädiciren will, so muß diese Sache ebenfalls nicht blos im Verstande oder in der Einbildungskraft, sondern in der Anschauung gegeben seyn, und nothwendig ist nur eine nähere Bestimmung eines würklichen Daseyns.

Indem ich also dieser Sache das Prädikat einer nothwendigen Existenz beylege, behaupte ich weiter nichts und kann ich weiter nichts behaupten, als daß sie mit einer andern Erscheinung in einer solchen Verbindung stehe, die mir ihr Daseyn zu setzen unnachlaßlich gebietet. Nun ist aber kein Daseyn zwischen zwey gegebenen Erscheinungen als nothwendig denkbar; oder, nun ist keine Verbindung zwischen zwey Erscheinungen denkbar, in welcher durch das Daseyn der einen die Setzung des Daseyns der andern so unnachlaßlich geboten würde, als das Daseyn der Würkungen aus gegebenen Ursachen, oder die Verbindung zwischen gegebenen Erscheinungen, als Würkungen und Ursachen; also ist es nicht das Daseyn der Dinge an sich, oder als Substanzen, sondern blos ihr Zustand, von welchem sich auch nur aus andern wahrgenommenen Zuständen nach den empirischen Gesetzen der Causalität, Nothwendigkeit erkennen läßt. Nur die Nothwendigkeit der Würkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, erkennen wir; und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge an sich, oder als Substanz, weil diese niemals als empirische Würkungen, oder als etwas, das

Digitized by Google

geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Nothwendigkeit der Existenz ist aber nur eine hypothetische, empirisch bedingte; weil jede Erscheinung in der Sinnenwelt, als Würkung, immer nur wieder eine andere Erscheinung als Ursache, voraussetzt, mithin alle Dinge der Sinnenwelt, als Würkungen betrachtet, immer nur eine empirisch bedingte Existenz haben. Hiermit wird aber nicht geläugnet, daß demohngeachtet von der ganzen Reihe der Sinnenwelt auch eine nicht sinnliche Bedingung, d. i. ein unbedingt nothwendiges Wesen statt finden könne. Aber alsdann gehört es nicht zu der Reihe sinnlicher Dinge, auch nicht einmal als oberstes Glied derselben; es ist gar kein Gegenstand der Sinnlichkeit, sondern ein bloßes Noumenon, das ganz als ein ens extramundanum gedacht werden muß; mithin ist es auch nicht dem Gesetze der Causalität der Erscheinungen, nach welchem das Daseyn derselben jederzeit bedingt ist, unterworfen, sondern sein Daseyn wäre schlechthin unbedingt, mithin absolut nothwendig, und gleichwohl bliebe das Naturgesetz fest, daß jedes Glied in der Reihe der Sinnenwelt seinem Daseyn nach empirisch bedingt und zufällig sey. Damit ist aber das würkliche absolut nothwendige Daseyn eines solchen Wesens als oberster Ursache noch nicht bewiesen, welches, wie schon oft ist erinnert worden, nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens so wenig als der Beweis der Nichtexistenz desselben möglich ist.

Dreyßig

Digitized by Google

Dreyßigster Satz.

Ein der Würkung nach (actu) endlicher oder unendlicher Verstand muß die Eigenschaften und Beschaffenheiten (attributa et affectiones) Gottes in sich fassen, und weiter nichts.

Beweis.

Ein wahrer Begriff muß mit seinem Gegenstande (nach dem sechsten Grundsatze) übereinkommen; d. i. (wie aus sich selbst erhellet) dasjenige, was in dem Verstande objektiv enthalten ist, muß auch nothwendig in der Natur gegeben seyn. Nun giebt es aber in der Natur (nach dem ersten Coroll. zum vierzehnten Satze) nur eine einzige Substanz, nemlich Gott, und keine andere Beschaffenheiten (nach dem funfzehnten Satze), als die in Gott sind, und die ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können; also muß ein in der That, oder der Würkung nach endlicher oder unendlicher Verstand die Eigenschaften und Beschaffenheiten Gottes in sich fassen, und weiter nichts.

Nach Spinoza giebt es blos einen Verstand, der sich in Thätigkeit, Würksamkeit, befindet, man mag ihn als endlich oder unendlich denken; dem Vermögen, der Kraft nach (potentia) ist ihm der Verstand nicht denkbar. Spinoza scheinet nun in diesem dunkeln Satze sagen zu wollen: daß alles, was der Verstand fasse und begreife, alles, womit sich seine Thätigkeit beschäftige, und worauf sie gerichtet sey, nichts weiter als die Attribute und Affektionen Gottes wären. Nun äußert sich aber der Verstand

Digitized by Google

durch Begriffe, er ist in Begriffen thätig; und wenn ein Begriff wahr seyn soll, muß er mit seinem Gegenstand übereinkommen; d. i. was in dem Verstande objektiv oder als Vorstellung vorhanden ist, muß auch in der Natur vorhanden seyn. Da es nun in der Natur weiter nichts als die einzige Substanz, und die Modifikationen, als Affektionen derselben, giebt, so kann auch der Verstand in seiner Thätigkeit weiter nichts als diese in sich fassen.

Wenn Spinoza das, was er Idee nennt, nach der Definition, die er zu Anfange des zweyten Theils von derselben giebt, lediglich auf das einschränkt, was wir Begriff nennen, und das, was wir Anschauung, sinnliche Wahrnehmung nennen, ausdrücklich davon ausschließt; so läßt sich mit ihm unmöglich sagen, daß in dem Verstande, in wiefern blos Begriffe in ihm sind, etwas objektiv, oder als so etwas, dem ausser dem Verstande es was als Gegenstand entspräche, vorhanden sey. Reine Begriffe sind ausser dem Verstande nichts, und Begriffe haben überhaupt keine objektive Realität, wenn sie nicht auf gegebene Gegenstände ausser dem Verstande angewendet werden. Die Sinnlichkeit muß dem Verstande unumgänglich nothwendig Anschauungen darreichen, auf die er seine Begriffe anwendet, ausserdem sind diese todt, so wie hingegen die Anschauungen blind sind, wenn sie der Verstand nicht unter Begriffe faßt. Von der einzigen Substanz und ihren Affektionen, die es einzig und allein in der Natur geben soll, ist aber das Daseyn nicht zu erweisen, und wenn es würklich dergleichen geben sollte, so sind sie doch gar nicht dazu qualificirt, Anschauungen für die Sinnlichkeit abzugeben; sie können also auch keine Gegenstände für den Verstand und seine Begriffe seyn. Ob die Sinnenwelt Modifikationen göttlicher Eigenschaften,

oder

Digitized by Google

oder Affektionen der einzigen Substanz sind, können wir gar nicht wissen, weil wir die Substanz und ihre Eigenschaften nicht kennen, die der Grund dieser Modifikationen seyn soll.

Uebrigens ist der Verstand allerdings ein thätiges Vermögen, es sey nun, daß man ihn überhaupt als die Quelle reiner Begriffe und Grundsätze, oder in Rücksicht der Anwendung seiner Begriffe auf die durch die Sinnlichkeit gegebenen Anschauungen betrachte; und Simon von Uries hatte wohl Recht, wenn er (im 26sten Briefe, S. 460. der Opp. posth. Spinozae) sagt, daß er den Unterschied der Spin. zwischen dem Verstande als einem Denken, und einem solchen, der aus Begriffen bestehe, nicht erreichen könne, sondern vielmehr der Meinung sey, daß das Denken nothwendig unter Begriffen zusammengefaßt werden müsse, weil, wenn man alle Begriffe wegnähme, alles Denken aufgehoben werde; gegen welchen Einwurf auch Spinoza nur sehr unbefriedigend antwortet.

Ein und dreyßigster Satz.

Der Verstand, er mag nun der Würkung nach (actu) entweder endlich oder unendlich seyn, ingleichen der Wille, die Begierde, die Liebe u. s. w. müssen zur gewürkten, nicht aber zur würkenden Natur gerechnet werden.

Beweis.

Denn unter Verstand verstehe ich nicht das absolute Denken (wie an sich erhellet), sondern nur eine gewisse Art und Weise des Denkens, die von andern

Digitized by Google

Weisen des Denkens, als Begierde, Liebe u. dergl. unterschieden ist, und also (nach der fünften Defin.) durch das absolute Denken gedacht werden muß; nemlich (nach dem funfzehnten Satze und der sechsten Def.) durch eine Eigenschaft Gottes, die das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, muß es so gedacht werden, daß es ohne dasselbe weder seyn noch gedacht werden könne; und um deswillen gehört es auch (nach dem Schol. zum neun und zwanzigsten Satze) zur gewürkten Natur und nicht zur würkenden, wie die übrigen Arten oder Weisen zu denken.

Scholium.

Die Ursach, warum ich hier von dem Verstande der Würkung nach, rede, ist nicht, als ob ich zugäbe, es gebe einen Verstand der Kraft oder dem Vermögen nach (potentia); sondern weil ich gern alle Verwirrung vermeiden möchte, wollte ich von dem Verstande nur als von einer uns ganz deutlich bekannten Sache reden, nemlich von dem Verstehen, welches wir uns doch so deutlich, als irgend etwas nur seyn kann, vorstellen können. Denn wir können nichts verstehen, was nicht zur vollkommnern Erkenntniß des Verstehens hinführt.

Als Modifikation des unendlichen Denkens, das eine Eigenschaft der göttlichen Substanz ist, können wir den Verstand gar nicht erkennen; weil es über den Horizont unseres Verstandes geht, sich von einem unendlichen Denken eine Vorstellung zu machen; indem ersterer in Absicht

auf seine Bestimmung und seinen Gebrauch lediglich auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, und alles, was nach Abzug dessen, was ihm die Sinnlichkeit darbietet, noch in ihm übrig bleibt, blos Form desselben und nichts objektiv Reelles ist; und ein unendliches Denken ist noch nie ein Gegenstand der Anschauung gewesen, und kann es auch nie werden. Und wenn Spinoza das absolute Denken von dem Verstande, wie Ursach und Würkung unterscheidet; so sollte die Sache eher umgekehrt seyn, da das Denken eine Handlung des Verstandes ist und denselben also voraussetzt; und so wie sich überhaupt kein Denken ohne einen Verstand denken läßt, müßte auch kein unendliches Denken ohne unendlichen Verstand statt finden können. Wir wissen aber überhaupt nichts von dem Daseyn und der Beschaffenheit eines unendlichen Verstandes. Wollten wir uns aber unter einem absoluten Denken oder Verstande nichts als das Vermögen, reine, nicht sinnliche Begriffe in sich selbst zu erzeugen, denken, so würden wir in der That diesen unendlichen Verstand, blos auf die durch die Natur des Verstandes überhaupt bestimmte Anzahl der Categorien einschränken, also auf Dinge, die unserer Erkenntniß zufolge nichts sind, wenn sie nicht mittelst der Formen der Sinnlichkeit auf Erscheinungen angewendet werden. Uebrigens kann man, da man ein höchstes Wesen als Ursache aller Dinge anzunehmen genöthiget ist, auch den Verstand als eine Würkung seiner schaffenden Kraft, oder auch, wenn man anders an solchen scholastischen Worten einen Wohlgefallen hat, als eine naturirte, entsprungene Natur, annehmen.

Digitized by Google

Zwey und dreyßigster Satz.

Der Wille kann nicht eine freye Ursach, sondern nur eine nothwendige heissen.

Beweis.

Der Wille ist nur eine gewisse Weise des Denkens, wie der Verstand; es kann also (nach dem acht und zwanzigsten Satze) ein jedes Wollen weder existiren, noch zu würken bestimmt werden, wenn es nicht von einer andern Ursache, diese wieder von einer andern, und so fort bis ins Unendliche, ist bestimmt worden. Gesetzt, man nähme den Willen als unendlich an, so würde er auch von Gott, nicht in wiefern er eine absolut unendliche Substanz ist, sondern in wiefern er eine Eigenschaft besitzt, die das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, zu existiren und zu würken bestimmt werden (nach dem drey und zwanzigsten Satze). Man mag sich also den Willen als endlich oder unendlich denken, so erfodert er eine Ursach, durch die er zum Seyn und zum Handeln bestimmt wird; er kann also (nach der siebenten Defin.) nicht eine freye Ursach, sondern nur eine nothwendige, oder gezwungene, genennet werden.

Als Modifikation des unendlichen Denkens ist der Wille so wenig als der Verstand denkbar. Es ist überhaupt unschicklich und gegen allen Sprachgebrauch, Verstand und Willen als einzelne Dinge, als Individuen, die ein eigenes bestimmtes Daseyn haben, zu betrachten, wie Spi-

noz.

Digitized by Google

noza thut. Sie sind nicht für sich da und für sich abgesondert von den übrigen Dingen hervorgebracht, sondern Vermögen im Menschen, durch dessen Natur sie nur möglich sind; als Objekte der theoretischen Erkenntniß sind sie nicht Gegenstände des äussern, sondern des innern Sinnes. Sobald der Wille freylich als eine sinnliche Erscheinung genommen wird, muß er sich allerdings unter die Gesetze der Naturnothwendigkeit beugen und ist nicht frey zu nennen. Allein das ist er nicht, sondern er ist vielmehr die Vernunft selbst, in wiefern sie praktisch ist, d. i. sich zum Handeln durch eigene Gesetze bestimmt. Die Vernunft folgt hiermit nicht der Ordnung und den Gesetzen der sinnlichen Natur, die ausser ihr ist, sondern den Gesetzen und Imperativen, die sie selbst sich, da wo sie handeln, sich zu etwas bestimmen will, als Regel vorschreibt. Da aber dasjenige frey heißt, was nicht unter fremden Gesetzen steht, sondern die Bestimmungsgründe seines Handelns in sich selbst hat und aus sich selbst nimmt, so giebt es auch einen freyen Willen. Es wäre aber schlechterdings weder ein freyer Wille, noch überhaupt ein Wille denkbar, und ein Widerspruch, wenn man die Vernunft in ihrer Selbstthätigkeit gesetzlos machen wollte; denn man würde damit zugleich läugnen, daß die Vernunft praktisch seyn könne; da aber die Vernunft nichts anders ist, als das Vermögen, Gesetze zu denken, (in ihrem theoretischen Gebrauche) und sich nach Gesetzen zu bestimmen, (in ihrem praktischen Gebrauche), so muß sie praktisch, oder welches einerley ist, freyer Wille heissen. Diese Freyheit des Willens ist ein Faktum der Vernunft, das uns unser Bewußtseyn in jedem Augenblicke aufdringt, und die kein vernünftiger Mensch vor sich selbst verläugnen kann. Und da der Wille eine Art von Causalität lebendiger Wesen ist,

Digitized by Google

in wiefern sie vernünftig sind, d. i. da die Vernunft ein Vermögen besitzt, eine Reihe von Würkungen und Veränderungen von und durch sich selbst, ohne alle äussere empirische Bestimmungen anzufangen, so kann sie oder der Wille auch eine freye Ursache mit allem Rechte genannt werden, und der Wille ist um so freyer, je unabhängiger er von allem Empirischen und von dem Naturgesetze der Erscheinungen ist.

Spinoza nimmt die Freyheit des Willens aus einem ganz falschen Gesichtspunkt, nemlich in Rücksicht auf sein Daseyn als ein einzelnes Ding, oder in einem einzelnen Dinge; und in diesem Verstande wäre er freylich nicht frey, sondern nothwendig, d. i. er wäre von einem andern einzelnen Dinge von gleicher Art nach dem Gesetze der Erscheinungen abhängig. Allein der Wille, so wie die Vernunft, läßt sich auch in den Menschen, als ein intellektueller Gegenstand, abgesondert von dem Menschen als Erscheinung, denken, und muß nothwendig so gedacht werden, oder man muß es gerade zu, nicht blos läugnen, daß der Mensch einen freyen Willen habe, sondern ganz aufgeben, daß ein Wille im Menschen überhaupt möglich sey. Der Mensch wäre mithin ein bloßes durch physische Gesetze und Triebräder bewegliches Automat, ohne die geringste Selbstthätigkeit; dem es nicht einmal möglich wäre, die Frage aufwerfen und untersuchen zu wollen, ob er einen Willen und einen freyen Willen habe. Warum spricht Spinoza, dieser große Verfechter der Freyheit zu denken, die doch auch weiter nichts ist, als die Unabhängigkeit der Vernunft im Denken von allen Gesetzen ausser denen, die sie sich selbst giebt, der Vernunft nicht diese Freyheit auch ab? Er müßte es nothwendig; denn Verstand und Vernunft sind nach ihm, so wie der Wille, auch Modifikationen der

Digitized by Google

göttlichen Attribute oder einzelne Dinge; beyde aber, Freyheit zu Denken und Freyheit des Willens nur darin unterschieden, daß jene sich blos auf den theoretischen und spekulativen, diese aber auf den praktischen Vernunftgebrauch bezieht; er thut es aber nicht, weil er der Vernunft nicht absprechen kann, daß sie sich im Denken und in der Spekulation nach eigenen Gesetzen richtet, und er hat, so wie bis auf Kant alle spekulativen Philosophen, nur diejenigen Vernunftgesetze verkannt, die die Gründe, sich zum Handeln zu bestimmen, und die Moralität unserer Handlungen und Vorsätze zu beurtheilen, enthalten. Zum physischen Seyn wird der Mensch, als Erscheinung, nothwendig einer fremden Ursach ausser ihm bedürfen; aber so wie er einmal da ist, und seine Selbstthätigkeit durch unablässiges Studium seiner geistigen Natur wächst und immer weiter um sich greift und stark wird, fängt er auch an, sich seiner innern intellektuellen Selbstständigkeit, seiner Unabhängigkeit von fremden Gesetzen, denen blos die leblosen und blos thierischen Naturen folgen, und seiner Würde als eines, der sich selbst durch seine Vernunft Gesetze giebt, und das, was an ihm Sinnlichkeit und Drang thierischer Natur ist, unter die Gewalt dieser Gesetze zu bringen, immer mehr und lebhafter bewußt zu werden. — Mit diesem Satze ist schlechterdings das nicht zu vereinigen, was Spinoza im vierten Theile dieses Werks in der Anmerkung zum 66sten Satze und im Beweise des 67sten Satzes sagt. Dort heißt es nemlich, ein freyer Mensch sey ein solcher, der blos durch die Vernunft regieret werde, blos nach der Vorschrift der Vernunft lebe. Er behauptet also durch Vorschriften oder Gesetze der Vernunft, und legt dem Menschen Freyheit bey, in wiefern er nach denselben sich regieren lasse und lebe. Aber er benimmt

ihm

Digitized by Google

ihm im Beweise des darauf folgenden 68sten Satzes sie gleich die Freyheit wieder und unterwirft ihm der Natur nothwendigkeit, dadurch, daß er hinzufügt: Wer als frey gebohren ist, und auch frey bleibt, der hat keine an dere als nur vollständige Begriffe; daher hat er auch kei nen Begriff vom Bösen, mithin weil Böses und Gute sich auf einander bezieht, auch nicht vom Guten.

Erstes Corollar.

Hieraus folgt 1) daß Gott nicht nach der Freyheit des Willens würke.

Freylich folgt es ganz natürlich, daß, wenn der Wille nur eine Modifikation des göttlichen Denkens ist, die Mo difikationen aber einzelne Dinge sind, von welchen keines existiren und würken kann, wenn es nicht von einem an dern einzelnen Dinge zum Existiren und Würken oder Han deln bestimmt worden, auch Gott nicht nach der Freyheit des Willens handle. Die Freyheit des Willens Gottes, und der Wille Gottes überhaupt sind aber, so wie das Sub jekt selbst, dem hier ein Wille beygelegt wird, keine Ge genstände der Erkenntniß, wir wissen gar nichts davon, es kömmt uns also auch nicht zu, darüber zu urtheilen, ob Gott einen Willen habe, und ob er einen freyen oder ge zwungenen Willen habe, und nach demselben handeln müsse. Sobald wir jedoch in dem Falle sind, und durch unsere eigene geistige Natur, um das Mannichfaltige der physischen und intellektuellen Welt in eine Einheit des Bewußtseyns zu bringen, genöthiget werden, einen Gott zu glauben, nehmen wir ihn doch gewiß lieber als ein höchst vernünftiges Wesen, das sich vermöge der Heilig keit seiner Natur schlechterdings und mit gänzlicher Aus schließung aller empirischen Triebfedern, blos durch Ver

nunft

Digitized by Google

unstgesetze bestimmt, und dessen Wille mithin der freyeste und heiligste ist, als für ein solches, dessen Würken und Handeln, bloße Folgen einer Naturnothwendigkeit, eines durch seine Natur selbst gegründeten physischen Zwanges sind. So weit aber Spinoza davon entfernt ist, das blinde Schicksal zum höchsten Wesen zu machen, als wogegen er sich (in der zweyten Anmerkung zum 33sten Satze dieses Theils) ausdrücklich erklärt; so folgt es doch in der That unmittelbar aus der Behauptung, daß Gott nichts nach freyem Willen würke; denn wo keine Freyheit des Willens vorhanden ist, ist auch entweder gar keine Vernunft, sondern bloße Naturnothwendigkeit, oder die Vernunft bestimmt sich nicht nach ihren eigenen Gesetzen, sondern nach empirischen Bewegungsgründen, nach Gesetzen der Sinnlichkeit. Im ersten Falle ist jenes monstrum informe, ingens, cui lumen ademtum, selbst da, und im andern Falle, eine Gestalt, die ihm nicht unähnlich ist; denn ob ich diesem Wesen in diesem Falle gleich ein Vermögen, sich nach eigenen Vernunftgesetzen bestimmen zu können, beylege, so bleibt dieses doch immer unthätig, in wie fern es sich nur nach empirischen Naturgesetzen bestimmen läßt, und seine Vernunft ist so gut als blind und todt.

Zweytes Corollar.

2) Folgt, daß Wille und Verstand sich zur Natur Gottes eben so verhalten, wie Bewegung und Ruhe, und wie überhaupt alle natürlichen Dinge, die (nach dem neun und zwanzigsten Satze) von Gott auf gewisse Weise zu existiren und zu würken bestimmt werden müssen. Denn der Wille bedarf so gut als alles andere,

einer

Ordnung, wie die Dinge als Dinge an sich existiren un
hervorgebracht worden sind, kennen wir nicht.

Bezieht sich aber dieser Satz auf Dinge als Erschei
nungen, so leuchtet von selbst ein, daß, da Erscheinun
nichts als eine Vorstellung von dem Verhältniß eines G
genstandes zu dem Subjekt ist, der Grund, warum ei
sinnlicher Gegenstand gerade auf diese bestimmte Wei
und in dieser bestimmten Ordnung, und in keiner andern
existirt, weder in den Gegenständen als Dingen an sich
noch in einem dritten, (z. B. der unendlichen Substanz
das weder zu dem vorstellenden Subjekt, noch zu dem vo
gestellten Objekt gehört, sondern in diesem Subjekte un
Objekte liegen müsse. Wir reden von den Dingen mensch
licherweise, nach der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit
und da wir alle sinnlichen Erscheinungen im Raume un
in der Zeit anschauen, und sie vermöge dieser Formen un
serer Sinnlichkeit gestalten und ordnen, so können wi
schlechterdings nicht mit Zuverlässigkeit behaupten, daß
wenn es irgendwo in der Natur andere Formen von Sinn
lichkeit geben sollte, die Objekte eben so, wie sie uns e
scheinen, auch Subjekten von einer andern Sinnlichkei
erscheinen werden; und wenn es würklich, wie wir es doc
nicht wissen können, der Fall wäre, daß das, was fü
uns unter dem Monde eine Rose ist, Geschöpfen im Sa
turn, vorausgesetzt, daß ihre Sinnlichkeit anders geform
wäre als die unsrige, ganz anders als uns gestaltet e
schiene, so würde daraus doch nicht folgen, daß die Na
tur Gottes alsdann anders beschaffen seyn würde, al
sie jetzt ist; ja selbst die Ordnung der Natur würde kein
andere seyn, als die sie gegenwärtig ist, und in alle Ewig
keit seyn wird. Wenn übrigens Spinoza sagt, daß, in
Fall die Dinge eine andere Natur hätten haben, und di

Natu

Digitized by Google

Natur anders hätte geordnet werden können, als sie jetzt ist, auch die Natur Gottes eine andere hätte seyn können, als sie würklich ist, und folglich diese andere göttliche Natur auch da seyn, mithin es zwey oder mehrere Götter geben müßte; so irret er sich. Denn wenn eine andere Natur und eine andere Ordnung der Dinge möglich gewesen wäre, als jetzt statt findet, so würde doch auch nur Ein Gott als Schöpfer möglich seyn; und so wie eine andere Natur und Ordnung der Dinge als möglich gedacht wird, muß man die Natur und Ordnung der Dinge, wie sie jetzt bestehen, ganz aufheben; es bleibt also immer nur Eine Natur der Dinge und nur Ein schaffendes Wesen denkbar.

Erstes Scholium.

Da ich bisher sonnenklar bewiesen habe, daß in den Dingen schlechterdings nichts enthalten sey, weshalb man sie zufällig nennen könnte, so will ich kürzlich noch zeigen, was unter zufällig verstanden werden müsse; zuvörderst aber den Begriff vom Nothwendigen und Unmöglichen festsetzen. Eine Sache wird nothwendig genannt, entweder in Ansehung ihres Wesens oder ihrer Ursache. Denn das Daseyn einer Sache folgt nothwendig entweder aus ihrem Wesen, ihrer Definition, oder aus einer gegebenen würkenden Ursache. Aus eben diesen Gründen wird auch eine Sache unmöglich genannt; nemlich, weil entweder ihr Wesen, ihre Definition einen Widerspruch enthält, oder weil keine äussere Ursache vorhanden ist, die zur Hervorbringung dieser Sache bestimmt wäre. Eine Sache wird aber aus keinem andern Grunde zufällig genannt,

Digitized by Google

als in Ansehung eines Mangels unserer Erkenntniß. Denn eine Sache, von welcher wir nicht wissen, ob ihr Wesen einen Widerspruch enthält, oder von welcher wir zwar einsehen, daß sie keinen Widerspruch involvire, gleichwohl aber darum nichts gewisses von ihrem Daseyn bejahen können, weil uns die Ordnung der Ursachen unbekannt ist, kann von uns weder als nothwendig noch als unmöglich angesehen werden; wir nennen sie also entweder zufällig oder möglich.

Spinoza leitet seinen Begriff vom Zufälligen von den Begriffen des Nothwendigen und Unmöglichen her.

Nothwendig ist nach ihm eine Sache in doppelter Rücksicht; 1) wenn das Daseyn derselben aus ihrem Wesen oder ihrer Definition selbst folgt. Es ist aber schon mehrmal erinnert worden, daß aus dem Wesen oder der Definition einer Sache das Daseyn derselben nicht folgen könne. Denn wenn die Sache eine Erscheinung ist, so erkenne ich ihr Daseyn aus der mit einem Begriff verbundenen unmittelbaren Anschauung, und nicht aus ihrem Wesen oder aus dem was die Sache an sich ist, da dieses kein Gegenstand meiner Erkenntniß seyn kann. Ist sie keine Erscheinung, so ist sie entweder ein bloßer Begriff des Verstandes, oder ein Geschöpf der Phantasie; im erstern Fall ist das Daseyn nicht objektiv, sondern blos subjektiv, logisch, idealisch; im andern Fall eine bloße Schimäre, das Prädikat des Daseyns wird blos auf ein eingebildetes Subjekt bezogen. 2) Wenn das Daseyn der Sache nicht aus dem Wesen der Sache selbst, sondern aus etwas anderm

auss

Digitized by Google

außer ihr folgt. Dieses ist ja aber gerade der entgegengesetzte Fall vom erstern; wie kann denn der Verfasser also das abhängige Daseyn einer Sache nothwendig nennen? Spinoza hat hier offenbar die logische Nothwendigkeit des blos regulativen Gesetzes der Causalität im Sinne gehabt. Dieses heißt blos so viel: wenn etwas als Ursach gesetzt wird, so muß auch etwas anderes als Würkung nothwendig gesetzt werden. Die Nothwendigkeit liegt hier lediglich in der Regel des Verstandes, aber nicht in einer Sache, die Spinoza statt jener unvermerkt unterzuschieben scheint.

Unmöglich ist dem Spinoza eine Sache wieder, 1) wenn ihr Wesen, ihre Definition einen Widerspruch enthält. Wie kann aber, wenn einmal von einer Sache ein Wesen gesetzt wird, dieses Wesen einen Widerspruch enthalten? Wie läßt sich das ens mit dem nonens verbinden? Also wenn die Definition der Sache einen Widerspruch involvirt? Dann aber wäre die Unmöglichkeit blos eine logische, ein bloßer Verstoß gegen eine Verstandesregel; sie tangirt nicht, wie Spinoza sich ausdrückt, eine Sache, sondern ein Urtheil; und es folgt nicht, daß etwas darum absolut objektiv unmöglich seyn müsse, weil es nur für uns subjektiv, nach der Einrichtung unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes als unmöglich gedacht wird. 2) Noch weniger kann aber dasjenige mit Spinoza unmöglich genannt werden, dem eine äussere Ursach zur Hervorbringung derselben mangelt; oder mit andern Worten, wo kein Verhältniß einer Würkung zu einer Ursache vorhanden ist. Denn in diesem Falle kann ich blos sagen, die Sache,

Digitized by Google

die ich mir denke, existirt nicht; demohngeachtet abe
kann ich mir die Sache dennoch so denken, wie sie ei
Gegenstand unserer Sinnlichkeit und unseres Ver
standes seyn könnte, und wäre also doch noch möglich
Zufällig nennet also Spinoza die Sache, von der wi
nicht wissen, ob ihr Wesen oder die Definition der
selben einen Widerspruch enthalte. Dieser Charak
ter der Zufälligkeit ist gar nicht denkbar. Dem
überall weiß man von dem Wesen der Dinge über
haupt gar nichts; wenn man aber nach der Zufäl
ligkeit fragt, will man einen würklichen Gegenstand ha
ben, dem man dieses Prädikat beylegt; in Absicht de
Wesens der Dinge an sich, ist aber die Frage, ob es e
nen Widerspruch involvire, gar nicht möglich. Sobal
aber ein Ding gesetzt wird, muß solches als eine Erschei
nung gelten, und alsdann wissen wir immer zuver
läßig, daß in Ansehung ihrer als Erscheinung
gar kein Widerspruch weder vorhanden seyn, no
gedacht werden könne. Es ist unmöglich, nicht
wissen, ob gegebene Gegenstände einen Widerspru
enthalten oder nicht. Möglich ist nach Spino
eine Sache, von welcher wir zwar einsehen, daß i
Wesen keinen Widerspruch involvire, von deren D
seyn wir aber gleichwohl nichts Gewisses bejah
könnten, weil uns die Ordnung der Ursachen, od
mit andern Worten, weil uns ihr Verhältniß a
einer Würkung zur Ursach unbekannt sey.

Auch hier findet der Einwurf statt, daß man nicht wis
könne, ob das Wesen einer Sache oder ein Ding, als Di
an sich, Widerspruch involvire; sobald Wesen gesetzt wi
muß auch die Sache schon gegeben seyn, welches aber
wo erst von der Möglichkeit einer Sache die Rede ist, n
si

Digitized by Google

statt finden kann. Eben so wenig ist es ein wahres Merkmal der Möglichkeit einer Sache, daß wir darum von dem Daseyn derselben nichts Gewisses wissen müssen, weil uns der Zusammenhang der Sache, als Würkung, mit einer Ursache unbekannt sey. Denn es giebt in der Erfahrung Dinge, deren Existenz uns schlechterdings nicht zweifelhaft ist, ob wir gleich ihren Zusammenhang mit etwas anderm, als ihrer Ursache, gar nicht kennen. Auch vermischt Spinoza die logische Möglichkeit mit der realen. Möglich in logischer oder analytischer Bedeutung ist, wenn sich in einem Begriffe kein Widerspruch befindet; unmöglich hingegen, wenn ein Widerspruch in dem Begriffe vorhanden ist. In realer oder synthetischer Bedeutung ist möglich wieder zweyfach; 1) möglich im transscendentalen, metaphysischen Sinn, wenn ein gedachter Gegenstand an sich, selbst ohne Rücksicht auf unser Anschauungsvermögen existiren kann. Ueber diese Art von Möglichkeit können wir aber um deswillen nicht urtheilen, weil wir von Dingen an sich, oder von dem Wesen der Dinge gar keine Kenntniß haben. 2) im physischen, oder empirischen Verstande, wenn das gedachte Objekt ein solches ist, das sinnlich angeschaut und mit dem Verstande gedacht werden kann; wenn das Objekt mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (sowohl der Anschauung als den Begriffen nach) übereinkommt. In diesem Sinne ist eine Ursache Substanz unmöglich, weil ihr Begriff, ob er sich gleich nicht widerspräche, doch nicht auf Erfahrung, und ihre Gesetze gegründet werden kann; weil eine Substanz nicht sinnlich vorstellbar ist. Der wahre Begriff des Nothwendigen und Zufälligen ist in der Anmerkung zum neun und zwanzigsten Satze ausführlich dargelegt worden, wohin ich also verweise.

Zweytes Scholium.

Aus dem Vorhergehenden folget klar, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott sind geschaffen worden; da sie aus der gegebenen vollkommensten Natur nothwendig erfolgt sind. Gott wird auch dadurch keiner Unvollkommenheit beschuldiget; denn seine Vollkommenheit hat uns zu dieser Behauptung genöthiget. Es würde auch aus dem Gegentheil (wie ich eben gezeigt habe) deutlich folgen, daß Gott nicht höchst vollkommen sey; weil man nemlich, wenn die Dinge auf eine andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur beylegen müßte, die von derjenigen verschieden wäre, die wir ihm, aus der Betrachtung des vollkommensten Wesens, beyzulegen genöthiget sind *). Ich zweifle zwar nicht, daß viele

dieſe

*) Alles, was Spinoza in diesem zweyten Schol. vorträgt, ist bloßer dialektischer Auswuchs der speculativen Vernunft. Er scheint den Mangel des Wahren und Ueberzeugenden in seiner Meinung, da er demselben hier nachzuhelfen sucht, gefühlt zu haben. Er redet hier 1) von der Vollkommenheit der erschaffenen Dinge, er giebt aber nirgend zu verstehen, was er sich darunter vorstellt. Denn daß er Vollkommenheit und Unvollkommenheit bald Weisen des Denkens nennt, bald sie durch Daseyn und Nichtdaseyn, Würkliches und Nichtwürkliches charakterisirt, giebt noch keinen ausreichenden specifischen Begriff von ihnen; 2) folgt keinesweges, daß, wenn die Dinge anders geschaffen wären, als sie würklich sind, Gott nicht höchst vollkommen seyn würde. Für uns, die wir sie dann auch nicht anders

diese Meynung für ungereimt ausschreyen, und keiner nähern Erwägung werth halten werden, aus keinem andern Grunde, als weil sie Gott eine ganz andere von der meinigen (nach der sechsten Desin.) ganz verschiedene Freyheit beyzulegen gewohnt sind; nemlich einen absoluten Willen. Allein ich zweifle auch nicht, daß, wenn sie der Sache nachdenken, und die Folge meiner Beweise recht erwägen wollten, sie endlich eine solche Freyheit, als sie Gott zueignen, nicht blos als einen unnützen Wortkram, sondern auch als ein grosses Hinderniß der Wissenschaft, gänzlich verwerfen würden. Es ist auch nicht nöthig, das, was ich in dem Schol. zum siebenzehnten Satze gesagt habe, hier zu wiederholen.

anders erkennen würden, als sie uns erschienen, für uns, denen es unmöglich wäre, sie anders zu denken, als sie alsdann seyn würden, würde auch Gott immer dasselbe vollkommenste Wesen bleiben. Die Welt würde, wenn sie auch anders beschaffen und geordnet wäre, mit unserer Erkenntniß in demselben Verhältnisse stehen, in dem sie jetzt in ihrer jetzigen Beschaffenheit und Ordnung mit ihr steht; es würde sich nichts für uns verändern, und wir würden nichts davon wissen, daß diese veränderte Natur und Ordnung anders und besser gewesen wäre oder seyn könnte, als sie würklich für uns ist; und selbst ein anderes mögliches Verhältniß der Welt zu unserer Erkenntniß würde für uns alsdann weder rückwärts noch vorwärts denkbar seyn. Ich übergehe das übrige metaphysische Raisonnement, da es sich blos auf eine angeblich objektive Kenntniß des göttlichen Wesens gründet, von der doch aus der Natur unsers Erkenntnißvermögens bewiesen worden ist, daß sie nicht möglich sey.

Digitized by Google

Jedoch will ich ihnen zu gefallen noch zeigen, daß, wenn man gleich einräume, der Wille gehöre zum Wesen Gottes, demohngeachtet aus der Vollkommenheit desselben folge, daß die Dinge doch auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung geschaffen werden konnten. Dieses wird sich leicht ergeben, wenn wir zuvörderst erwägen, was sie selbst zugestehen, daß es nemlich von der Entschliessung und dem Willen Gottes allein abhänge, daß eine jede Sache das sey, was sie ist; weil sonst Gott nicht die Ursach aller Dinge seyn würde, und daß hiernächst alle Entschliessungen Gottes von Gott selbst von Ewigkeit her gefaßt worden sind weil man ihn sonst der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit beschuldigen müßte. Da es aber in dem Ewigen keine wann, kein vor und nach giebt, so folgt auch aus der Vollkommenheit Gottes allein, daß Gott nie etwas anders beschliessen könne, und auch nie habe beschliessen können; oder daß Gott vor seinen Beschliessungen nicht gewesen sey, und nicht ohne dieselben seyn könne. Aber wenn man auch voraussetzte, sagen sie, daß Gott eine andere Natur gemacht oder von Ewigkeit her in Ansehung der Natur und ihrer Ordnung etwas anderes beschlossen hätte, so würde daraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. Wenn sie dieses aber behaupten, so müssen sie auch zugleich einräumen, daß Gott seine Entschliessungen auch ändern könne. Denn wenn Gott in Ansehung der Natur und ihrer Ordnung etwas anders beschlossen hätte, als er würklich beschlosse

schlossen hat, d. i. wenn er in Ansehung der Natur etwas anderes gewollt und sich vorgestellet hätte, so würde er nothwendig einen andern Verstand und Willen gehabt haben, als er jetzt hat. Wenn man aber Gott einen andern Verstand und einen andern Willen ohne die geringste Veränderung in seinem Wesen und seiner Vollkommenheit, beylegen dürfte, was hinderte dann, daß er seine Entschliessungen in Ansehung der erschaffenen Dinge nicht auch jetzt noch ändern, und nichts desto weniger eben so vollkommen bleiben könnte? da es gleichgültig ist, was man sich von dem Wesen und der Vollkommenheit seines Verstandes und Willens in Rücksicht der erschaffenen Dinge und ihrer Ordnung für Vorstellung macht. Hiernächst gestehen auch alle Weltweisen, die ich kenne, ein, daß es in Gott keinen Verstand als Vermögen (potentia), sondern nur als Thätigkeit, Würksamkeit (actu) gebe. Da aber sein Verstand sowohl als sein Wille von seinem Wesen nicht verschieden sind, wie sie ebenfalls sämmtlich zugeben; so folget auch hieraus, daß, wenn Gott einen andern Verstand und einen andern Willen, der Würksamkeit nach (actu) gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig anders seyn würde; folglich müßte (wie ich gleich zu Anfange geschlossen habe), wenn Gott die Dinge anders, als sie gegenwärtig sind, hervorgebracht hätte, auch der Verstand und Wille Gottes, d. i. (wie zugegeben wird) sein Wesen, anders seyn; welches ungereimt ist.

Digitized by Google

Da also die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, die Wahrheit dieser Behauptung aber aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt; so kann uns wahrhaftig keine gesunde Vernunft bereden, zu glauben, daß Gott alles, was in seinem Verstande ist, nicht in eben der Vollkommenheit, in welcher er sie denkt, habe erschaffen wollen. „Aber, wird man einwenden, die Dinge sind weder vollkommen, noch unvollkommen; sondern das, was in ihnen ist, weshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind, und weshalb man sie gut oder bös nenne, hängt blos von dem Willen Gottes ab; hätte also Gott gewollt, so hätte er auch machen können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, die größte Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt.“ Dieses hieße aber eben so viel, als offenbar behaupten, daß Gott, der das, was er will, nothwendig erkennet, durch seinen Willen machen könne, daß er die Dinge auf eine andere Weise denke, als er sie denkt, welches, wie ich eben gezeigt habe, die größte Ungereimtheit ist. Ich kann also ihr Argument folgendermaßen gegen sie selbst kehren. Alles hängt von der Macht Gottes ab. Um also den Dingen eine andere Beschaffenheit geben zu können, müßte auch der Wille Gottes nothwendig anders beschaffen seyn. Nun kann aber der Wille Gottes nicht anders beschaffen seyn (wie ich aus der Vollkommenheit Gottes auf das überzeugendste dargethan habe); also können auch die Dinge

nicht

Digitized by Google

nicht anders beschaffen seyn. Inzwischen gestehe ich gern, daß diese Meynung, nach welcher alles einem gleichgültigen Willen Gottes unterworfen und behauptet wird, daß alles von seinem Gutbefinden abhänge, von der Wahrheit sich weniger entferne, als die Meynung derer, welche annehmen, daß Gott alles nach der Vorstellung des Guten thue. Denn diese scheinen etwas, das ausser Gott ist, und nicht von Gott abhängt, zu setzen, auf welches Gott bey seinem Thun und Handeln, als auf ein Muster, Rücksicht nehme, oder als auf einen Zweck hinziele. Dieses ist aber in der That nichts anders, als Gott einem Schicksale unterwerfen; welches höchst ungereimt ist, da ich gezeigt habe, daß Gott die erste und einzige Ursach sowohl von dem Wesen als dem Daseyn aller Dinge sey. Ich brauche mich also auch bey der Widerlegung dieser Ungereimtheit nicht weiter aufzuhalten.

Vier und dreyßigster Satz.

Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

Beweis.

Denn aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, daß Gott die Ursach seiner selbst (nach dem ersten Satze) und aller Dinge sey (nach dem sechzehnten Satze und dessen Coroll.). Also ist die Macht Gottes, vermöge welcher er selbst und alles ist und würkt, sein Wesen selbst.

Wenn

Digitized by Google

ist, auf eine gewisse und bestimmte Weise aus; folg
lich muß auch aus allem, was existirt (vermöge de
sechzehnten Satzes) irgend eine Würkung folgen.

Der Satz ist ganz richtig und wahr, aber nicht aus der
in dem Beweise angeführten Gründe, weil alles, was ex
stirt, auf eine gewisse Weise das Wesen oder die Mach
Gottes ausdrücke und also das, was existirt, eben so d
Ursach von etwas seyn müsse, als die Macht Gottes d
Ursach aller Dinge sey. Ob und in wiefern endliche Din
ge das unendliche Wesen Gottes ausdrücken, ist un
schlechterdings nicht zu wissen möglich, da wir von diese
Wesen selbst gar nichts wissen, und die existirenden Ding
für uns weiter nichts als Erscheinungen sind, deren Kräf
und Würkungen sich nicht nach etwas, das nicht Erschei
nung, sondern nur ein bloßes Noumenon ist, bestimme
läßt. Das Vermögen der existirenden Dinge, Würkunge
hervorzubringen, erkennen wir lediglich aus diesen ihre
Würkungen oder Thätigkeiten selbst, aus welchen wir a
das Daseyn von Kräften in ihnen schließen.

Digitized by Google

Anhang.

Ich hätte also hiermit die Natur Gottes und seine Eigenschaften entwickelt und bewiesen, daß er nothwendig existire; daß er einzig sey; daß er blos durch die Nothwendigkeit seiner Natur sey und würke; daß er die freye Ursach aller Dinge, und wie er es sey; daß alles in Gott sey und von ihm dergestalt abhänge, daß es ohne ihn nicht seyn und gedacht werden könne; endlich, daß alles von Gott, nicht zwar durch eine Freyheit des Willens oder ein unbegränztes Gutbefinden, sondern durch die uneingeschränkte Natur oder unendliche Macht vorher bestimmt sey. Ferner habe ich, wo sich nur Gelegenheit dazu fand, die Vorurtheile abzuwenden gesucht, die der Einsicht in meine Beweise in dem Wege stehen konnten. Weil aber nicht wenige Vorurtheile noch zurück sind, die vielleicht noch mehr verursachen können, daß die Leser die Verbindung der Dinge, nicht so, wie ich sie erkläret habe, fassen; so habe ich geglaubt, daß es der Mühe werth wäre, sie hier zu prüfen. Alle Vorurtheile, die ich hier anzeigen werde, beruhen nun auf dem einzigen, daß man nemlich gemeiniglich voraussetzt, alle natürlichen Dinge handeln, so wie die Menschen selbst, nach einem gewissen Endzweck, und daß man als ausgemacht wahr annimmt, sogar Gott selbst lenke alles zu einem gewissen Endzweck; weil,

Digitized by Google

weil, ihrer Meynung nach, Gott alles um der Men
schen willen, den Menschen aber blos darum geschaffe
habe, damit er ihn verehre. Dieses soll also zuer
der Gegenstand meiner Betrachtung seyn; ich werd
dabey 1) die Ursache zu entdecken suchen, warum d
meisten Menschen in diesem Vorurtheile beharren, un
warum sie alle zur Annehmung desselben so geneigt sin
2) Will ich die Unrichtigkeit desselben zeigen, un
3) wie die Vorurtheile vom Guten und Bösen, Ver
dienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung un
Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und an
dere dergleichen mehr, daraus entstanden sind. Alle
dieses aber aus der Natur der menschlichen Seele zu d
duciren, ist hier der Ort nicht; sondern es wird schon
hinreichend seyn, wenn ich hier, was jedermann zuge
ben muß, zum Grundsatz annehme, daß alle Mensche
in Ansehung der Ursachen der Dinge ganz unwissend ge
bohren werden, und daß alle ein Bestreben haben, de
sen sie sich bewußt sind, ihren Nutzen zu suchen. Den
hieraus folget, 1) daß die Menschen sich für frey halte
weil sie sich ihrer Willensbestimmungen und jenes ihre
Bestrebens bewußt sind, an die Ursachen aber, durch
welche sie zum Wollen und Begehren disponiret werde
auch nicht einmal im Traume denken, weil sie gar nich
von ihnen wissen. 2) Folgt daraus, daß die Men
schen in allen Stücken aus Absicht, nemlich um d
Nutzens willen, wornach sie streben, handeln; und di
ses ist der Grund, warum sie immer nur die Endurs
ch

Digitized by Google

chen von allem, was geschehen ist, zu wissen begehren, und sich nun um weiter nichts bekümmern, wenn sie solche erfahren haben, weil sie nun keine Ursach zu haben glauben, an dem Geschehenen weiter zu zweifeln. Wenn sie aber dieselben von niemanden erfahren können, so bleibt ihnen weiter nichts übrig, als sich an sich selbst zu wenden, und über die Endzwecke, durch welche sie sich in ähnlichen Fällen selbst zu bestimmen pflegen, nachzudenken, und auf diese Art den Sinn anderer Menschen, nach ihrem eigenen zu beurtheilen. Da sie ferner in und ausser sich viele Mittel finden, die zur Beförderung ihres Nutzens nicht wenig beytragen, z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Zermalmen, Kräuter und Thiere zur Speise, die Sonne zur Erleuchtung, das Meer zur Ernährung der Fische und dergl. so pflegen sie auch alle natürliche Dinge als Mittel zu ihrem Nutzen zu betrachten; und weil sie wissen, daß diese Mittel von ihnen nur erfunden, nicht aber gemacht worden sind; so hatten sie Ursache zu glauben, daß ein andrer sie zu ihrem Nutzen hervorgebracht habe. Denn sobald sie diese Dinge als Mittel betrachteten, konnten sie nicht glauben, daß sie sich selbst gemacht hätten; sondern sie mußten nach den Mitteln, die sie sich selbst zu verschaffen pflegen, schließen, daß ein oder mehrere mit menschlicher Freyheit begabte Regierer der Natur vorhanden wären, die alles für sie zubereitet, alles zu ihrem Nutzen erschaffen hätten. Auch die Denkungsart derselben mußten sie, ob sie gleich nie

Digitized by Google

etwas von ihr erfahren hatten, nach der ihrigen beur-
theilen, und sie behaupteten also, daß die Götter alle
zum Nutzen der Menschen lenkten, um sich die Men-
schen zu verbinden, und von ihnen verehret zu werden.
Daher ist es denn gekommen, daß ein jeder verschie-
dene Arten von Gottesdienst nach seiner eigenen Den-
kungsart ausdachte, damit ihn Gott vor andern vor-
züglich lieben, und die ganze Natur zur Befriedigung
ihrer blinden Begierden und ihrer unersättlichen Hab-
sucht lenken möchte. Und so hat denn dieses Vorurthei
sich in Aberglauben verwandelt, und in den Gemüthern
tiefe Wurzeln geschlagen; welches die Ursache war, daß
ein jeder mit größtem Bestreben die Endursachen alle
Dinge zu erkennen und zu erklären suchte. Indem man
aber zeigen wollte, daß die Natur nichts vergeblich thu
(d. i. nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen diene)
scheinet man nichts anders gezeigt zu haben, als daß
die Natur, und die Götter so gut als die Menschen
unsinnig wären. Denn man höre nur, wohin die Sach
endlich ausgeschlagen ist! Unter so vielen Vortheilen
die die Natur ihnen darboth, mußten die Menschen
auch auf nicht wenige Beschwerlichkeiten stoßen, als
Ungewitter, Erdbeben, Krankheiten u. dergl. und dies
rührten, ihrer Meynung nach, von dem Zorn der
Götter her, der durch die ihnen zugefügten Beleidigun-
gen oder durch die Fehler und Vergehungen, die die
Menschen in ihrem Gottesdienste zu Schulden gebrach
hätten, erregt worden wäre. Und obgleich die Erfah-
rung

Digitized by Google

ung ihnen täglich widersprach, und durch unzählige Beyspiele zeigte, daß die Frommen sowohl als die Gottlosen, ohne Unterschied Vortheil und Schaden treffe, so ließen sie gleichwohl nicht von dem veralteten Vorurtheile ab: denn es war ihnen leichter, diese Beyspiele unter die andern unbekannten Dinge zu zählen, deren Nutzen sie nicht einsahen, und so lieber in ihrem gegenwärtigen und angebohrnen Zustand der Unwissenheit zu beharren, als dieses ganze Gebäude einzureissen, und ein anderes aufzubauen. Daher nahmen sie als gewiß an, daß die Urtheile der Götter die menschliche Fassungskraft sehr weit übersliegen; welche Meynung schon allein die Ursach hätte seyn können, daß dem menschlichen Geschlechte die Wahrheit auf immer verborgen geblieben wäre, wenn die Mathematik, die sich nicht mit den Endzwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Figuren beschäftiget, den Menschen nicht eine andere Richtschnur der Wahrheit vorgehalten hätte. Ausser der Mathematik können aber noch andere Ursachen (die jedoch hier anzuzeigen überflüßig wäre) angegeben werden, die die Menschen auf die Wahrnehmung dieser gemeinen Vorurtheile, und zur wahren Erkenntniß der Dinge hätten führen können.

Dieses wäre denn der erste Punkt, den ich zu erläutern versprochen habe. Um aber nunmehr zu zeigen, daß die Natur keinen ihr vorgeschriebenen Endzweck habe, und daß alle Endursachen weiter nichts als

(oft treffen sogar viele zugleich zusammen) durch Zufall zusammen treffen können? Antwortet man: vielleicht darum, weil der Wind wehete, und der Mensch eben da vorbey gieng; so werden sie darauf wieder fragen: warum wehete der Wind gerade damals? warum gieng der Mensch eben zu dieser Zeit vorbey? Will man ihnen hierauf erwiedern; der Wind habe sich damals eben erhoben, weil das Meer, Tags vorher bey noch stillem Wetter, ungestüm worden, und der Mensch von einem Freunde eingeladen war, so werden sie abermal, weil hier des Fragens kein Ende ist, fragen: warum wurde aber das Meer ungestüm? warum ward der Mensch gerade zu dieser Zeit eingeladen? und so werden sie immerfort nach den Ursachen von den Ursachen fragen, bis du deine Zuflucht zu dem Willen Gottes, als dem letzten Schlupfwinkel der Unwissenheit, nimmst. So gerathen sie auch, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers sehen, in Erstaunen, und machen daraus, daß sie die Ursachen dieses so großen Kunstwerks nicht kennen, den Schluß, daß es nicht durch eine mechanische, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kunst gebildet, und dergestalt zusammengesetzt werde, damit kein Theil den andern verletze. Und hierin liegt auch der Grund, warum diejenigen, die die wahren Ursachen der Wunder zu erforschen suchen, und die Naturbegebenheiten, als wahre Gelehrte, kennen lernen, und nicht blos, wie Schwachköpfe, anstaunen wollen, von denen, die der Pöbel

Digitized by Google

als Ausleger der Natur und der Götter anbetet, für Ketzer und Gottlose gehalten und ausgeschrieen werden. Denn diese wissen gar wohl, daß, wenn die Unwissenheit aufhört, auch das gedankenlose Staunen, als ihr einziges Beweismittel und die einzige Stütze ihres Ansehens, vernichtet wird *). Doch ich wende mich zum dritten Punkt.

*) Der Hauptgegenstand dieses Anhangs sind die Endursachen, die Spinoza als eine Quelle von mancherley Vorurtheilen betrachtet, welche die Annahme seiner Lehre erschweren und verhindern könnten. Diese sucht er hier zu entkräften, und, um sie in ihrer Wurzel auszurotten, den Glauben zu zernichten, daß alle Dinge in der Natur um eines gewissen letzten Zwecks willen da wären, daß Gott selbst alles zu einem gewissen Zweck erschaffen habe und dahin lenke, nemlich zum Nutzen der Menschen, damit ihn die Menschen selbst verehren möchten. Mit dieser Meinung, glaubt Spinoza, stehe und falle seine Lehre. Denn sobald man jene annehme, könne nicht angenommen werden, daß das Endliche und Wandelbare von Ewigkeit her, und um seiner eigenen Natur willen, bey dem Ewigen und Unwandelbaren gewesen sey, und daß die einzelnen Dinge, wozu auch die Menschen gehörten, an und für sich selbst Modifikationen der göttlichen Eigenschaften seyn könnten.

Den Grund dieses Vorurtheils glaubt er in der gänzlichen Unwissenheit der Menschen in Ansehung der Ursachen der Dinge, in Verbindung mit dem ihnen angebohrnen Bestreben, ihren eigenen Nutzen zu suchen und zu befördern, zu finden. Da die Menschen nemlich nicht wissen und erfahren könnten, zu was Ende denn alle die Dinge in der Natur existirten, sie sich aber

Nachdem sich die Menschen einmal überredet hatten, daß alles, was geschieht, um ihrentwillen geschehe;

aber ihres Hanges, ihren Vortheil und Nutzen zu suchen, bewußt wären, so wären sie von selbst auf den Gedanken gerathen, daß alles um ihrentwillen geschaffen sey, und daß Gott diese Dinge zum Nutzen der Menschen hervorgebracht habe, um nur von ihnen verehret zu werden.

Um den Ungrund dieser Meynung, daß die Natur und die einzelnen Dinge derselben einen vorgeschriebenen Endzweck hätten, aufzudecken, und zu zeigen, daß alle Endursachen nur menschliche Erfindungen wären, führt er, außer dem, daß er sich auf einige vorhergehende Sätze beziehet, die ich bereits an ihrem Orte beantwortet habe, noch folgende Beweise:

I) Diese Lehre von dem Endzwecke kehrt die Natur gänzlich um. Denn

1), macht sie das, was im Grunde Ursach ist, zur Würkung und was Würkung ist, zur Ursache.

2) Setzt sie das, was der Natur nach eher ist, zuletzt; und diese zwey Sätze, sagt er, erhellen für sich.

3) Macht sie das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvollkommensten. Denn wenn diejenige Würkung die vollkommenste ist, die Gott selbst unmittelbar hervorgebracht hat, und etwas um so unvollkommener ist, je mehrere Zwischenursachen es zu seiner Entstehung bedarf, die von Gott unmittelbar erschaffenen Dinge aber nur um deswillen von ihm erschaffen wären, damit er nur seinen Endzweck erreichte; so würden nothwendig diejenigen Dinge, um welcher willen die erstern hervorgebracht wären, unter allen die vortrefflichsten seyn.

Ich will diesem Beweise die Antwort sogleich beyfügen. Zuvörderst aber kann ich nicht unbemerkt lassen, daß Spinoza

Digitized by Google

sehe; so mußten sie auch die Vorzüglichkeit der Dinge nur nach dem Grade des Nutzens, den sie ihnen ge-

den Gesichtspunkt, aus welchem er die Entstehung dieser Meinung ansieht, sehr eng und einseitig gefaßt hat. Es ist nicht die gänzliche Unkunde der Menschen in Ansehung der Ursachen der Dinge und das bloße Bewußtseyn ihres Hanges zum Vortheil, was ihr den Ursprung gegeben hat. Denn was die erste Grundursache der Entstehung und des Daseyns der Dinge betrift, so sind alle Menschen ohne Unterschied in gleicher Unwissenheit, keiner hat einen Vorzug vor dem andern, und keiner darf sich anmaßen, dem andern über das Vorwürfe zu machen, was er schlechterdings nicht wissen kann; was allein hier den Weisen auszeichnet, ist das offene Geständniß seiner Unwissenheit, bey mehr Beobachkungs- und Erfahrungskenntnissen in Absicht auf die Mittelursachen oder die Zwischengrade in den Erzeugungen der natürlichen Körper, und auf die Entstehungsart der Produkte des Kunstfleißes. Was aber die Dinge und Begebenheiten betrift, in wiefern wir sie als Würkungen anderer Dinge oder menschlicher Kräfte, geistiger oder physischer, oder der Kräfte der Natur überhaupt betrachten, so kann man den Menschen darüber keinesweges den Vorwurf einer gänzlichen Unkunde machen; vielmehr muß man ihnen, besonders seitdem durch unabläßige und mittelst vorhergegangener Erfindung besserer, genauerer und zweckdienlicher Werkzeuge beförderte und begünstigte Nachforschungen und Beobachtungen natürlicher Gegenstände die Naturwissenschaft zu einem so vorzüglichen Grade der Vollkommenheit gediehen ist, und durch eigene Untersuchung, Ausbildung und Schärfung der geistigen Vermögen der menschliche Verstand umfassender und eindringender und besonders in Ansehung der Kenntniß des Menschen und des Zusammenhanges und Erfolgs der Welt-

bege-

währten, abmessen, und nur das für das vortreflich
schätzen, was ihnen das meiste Vergnügen machte. Si
muß

begebenheiten, philosophischer und pragmatischer zu denke
gewöhnt ist, die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß sie i
Ansehung solcher Kenntnisse, die Caussalitätsverhältnisse betref
fen, ungemein weit gediehen sind, und, es ist zu glauben, da
sie, wenn keine äußerlichen Hindernisse dazwischen kommen
noch weiter fortschreiten werden. Eben so ungerecht ist man
gegen die Menschen, wenn man ihnen einen so blos thieri
schen, instinktmäßigen Hang zu begehren, zu haben, zu genieß
sen, zueignet. Ich weiß nicht, ob Menschen auf der Staf
fel, wo noch keine Cultur des Geistes angefangen hat, die
blos vegetiren, und leben, um zu verschlingen, einer solchen
Lehre, wie die von den Endursachen der Natur, fähig sind.
Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß sie in ihrem weitesten Um
fange, in ihrem umfassendsten Sinne, in ihrer reinern abge
schliffenern Gestalt eine Folge der veredelten geistigen Kräfte
des Menschen ist, und nicht anders als seyn könne. Wie das
zugehe, werden diejenigen wissen, welche sich von dem, was
ein Weltsystem heißt, einen Begriff machen können, wo
die anziehenden und zurückstoßenden Kräfte der Körper, mit
allen ihren Modificirungen, vom Kleinsten bis zum Größten
so gegen einander würken, daß aus den einzelnen Theilen des
selben nur ein harmonisches Ganzes wird; werden diejenigen
wissen, welche empfunden haben, wie die erworbene Einsicht
in die Ordnung dieses Ganzen, ein wahrhaft reizender und be
friedigender Genuß des Geistes ist; werden diejenigen wissen
welchen bekannt ist, daß es selbst in der Natur der Denkkraft
des Menschen liege, die Erscheinungen außer ihm in Einhei
des Bewußtseyns derselben in ihm zusammen zu fassen, alle
in ein systematisches Ganzes zu ordnen, alles als Ursache und
Folge

Digitized by Google

mußten sich also auch hiernach Begriffe bilden, um daraus die Natur der Dinge zu erklären; nemlich, das Gute

Folge, Kraft und Würkung, Mittel und Zweck zu denken, und allen seinen Zusammensetzungen und Zusammenordnungen, eben durch hineingelegte Zwecke, wenn sie, wie doch oft der Fall ist und seyn muß, nicht von selbst aus dem Ganzen entspringen, Leben und Seele zu geben; werden endlich diejenigen wissen, die überzeugt sind, daß man sich Gott und die göttlichen Eigenschaften nicht anders als nach menschlichen Qualitäten abgemessen, obwohl bis zu ihrem allerhöchsten Grade erhoben, denken kann, daß also, so wie der vernünftige Mensch Zwecke mit seinen Handlungen, Gedanken und Hervorbringungen verbindet, und diese als Mittel so ordnet, daß Zwecke daraus resultiren, auch Gott als dem allervollkommensten und vernünftigsten, das der Mensch zu denken fähig ist, Zwecke in seinem Reiche so nothwendig zugeschrieben werden müssen, als sich ohne solche keine Vernunft in ihrer praktischen Thätigkeit denken läßt.

Was nunmehr den angeführten Beweis des Spinoza selbst betrift, daß die Lehre von den Absichten und Endzwecken die Natur gänzlich umkehre, so haben die zwey ersten Sätze desselben nach der Natur seines Systems ohne Zweifel diesen Sinn. Die einzelnen Dinge, deren Inbegriff die ganze sinnliche Natur ausmacht, sind, als Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, unmittelbar von Gott hervorgebracht worden, und nothwendige Folgen der Natur Gottes. Die Natur der Dinge muß mit der göttlichen Natur zugleich gesetzt werden, Eins ist alles und Alles ist Eins; und es existirt kein Ding, aus dessen Natur nicht eine gewisse Würkung erfolgen sollte. Wenn nun die Menschen durch die Vorstellungen gewisser Zwecke Dinge würklich machen wollen, und nun diese

Von

Gute und Böse, Ordnung und Verwirrung Wärme und Kälte, Schönheit und Häßlichkeit unt

Vorstellungen für die erste Ursache dieser Würkungen erken nen, so irren sie; denn jene Vorstellungen selbst sind nur Wür kungen der Eindrücke, die die Gegenstände auf sie machen sie machen also das, was im Grunde Ursach ist, zur Würkun und was Würkung ist, zur Ursache; mithin setzen sie auch al Folge des erstern Falles das, was der Natur nach eher ist, zu letzt. Ich antworte: Daraus, daß ich nach einem mir vorge schriebenen Endzweck eine Handlung oder eine Sache würklic mache, oder daraus, daß ich einer Handlung oder Sache einen Endzweck zuschreibe, folgt nicht, daß ich darum die sinnlich Natur zu einer Würkung der Vorstellung oder des Gedanken der den vorgesetzten Endzweck enthält, mache; vielmehr setz ich gerade das Daseyn der Dinge, als durch welche allein de vorgesetzte Endzweck würklich werden kann, voraus: die Sa che, die eine Absicht, einen bestimmten Endzweck, nach mei ner Vorstellung hat, ist immer schon zum voraus da, sonst wär der Gedanke eines bestimmten Endzwecks, den ich mit ihr ver binde, nicht möglich; und zu der Sache, oder zu der Hand lung, die ich nach einem mir vorgesetzten Endzweck würklic machen will, müssen die Materialien ebenfalls schon in de Welt der Erscheinungen vorhanden seyn; wenn sich z. B. je mand vornimmt, zum Unterricht und zum Vergnügen de Publikums ein Buch zu schreiben, so müssen die Mittel obe Materialien dazu schon vorhanden seyn; es ist und kann sein Meynung dabey keinesweges seyn, diese Materialien, Papier Dinte, Feder, Druckerschwärze ꝛc. erst würklich zu machen und den Stoff und die Form und Gestalt derselben aus den Nichtseyn ins Daseyn hervorzubringen; eben so wenig, als e dabey sich wird in den Sinn kommen lassen, die Receptivitä

seine

Digitized by Google

und weil sie sich für frey hielten, so entstanden daraus die Begriffe von Lob und Tadel, Sünde und Verdienst.

seiner Leser und ihre Anlage zum Unterricht und Vergnügen würklich zu machen. Endzwecke setzen die Existenz der Dinge als Erscheinungen voraus, und sind ohne diese, zu denen auch der Mensch gehört, so wenig denkbar, als man sich solche als hervorbringende, schaffende Ursachen der Erscheinungen der Sinnenwelt denken kann. In wie fern man sich aber einen vorgesetzten Endzweck als Ursache von der Entstehung einer Sache, und also diese Sache, als die Würkung desselben denkt, setzen wir jene Ursache und diese Würkung nicht als würkend und materiel oder objektiv existirend, sondern beyde sind blos als ein gedachtes Caussalverhältniß in unserm Verstande, und also lediglich formaliter vorhanden. Will man diese menschliche Art und Weise zu denken auf Gott anwenden, und sagen, Gott erschuf die Natur der Dinge nach einem gewissen Endzwecke, der Endzweck oder der Gedanke ging also, als Ursach, der Natur der Dinge, als Würkung, voraus; so würde diese letztere Behauptung ohne Grund seyn; nicht zwar darum, weil, wie Spinoza will, die Natur der Dinge unmittelbar aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, und weil sie schlechterdings ohne Gott weder seyn noch gedacht werden kann, indem dieses wegen unsers gänzlichen Mangels an Erkenntniß des göttlichen Wesens weder gedacht noch apodiktisch bewiesen werden kann; sondern darum, weil wir uns schlechterdings keinen Begriff davon machen können, wie ein Endzweck, als bloßer Gedanke, die Ursache von dem Daseyn der körperlichen Natur seyn kann. Da wir aber durch ein dringendes Bedürfniß unserer praktischen Vernunft genöthiget sind, das Daseyn Gottes als Schöpfers der Natur anzunehmen; so müssen wir auch, da wir ihn nicht anders als höchst

Digitized by Google

dienst. Diese letztern will ich erst unten erläutern, wenn ich von der menschlichen Natur werde gehandelt haben;

vernünftig denken können, urtheilen, daß er zugleich mit der Erschaffung der Natur die höchsten und weisesten Zwecke verbunden, daß er den Zweck eines jeden einzelnen Dinges in die besondere Natur desselben, so wie den Zweck des Ganzen alls, in wiefern es als ein Ganzes betrachtet wird, in die Gesetze desselben gelegt, und an dieselben unmittelbar und in demselben Akt der Schaffung geknüpft hat, ohne daß man nöthig hat, beyde in dem Verhältniß der Ursach zur Würkung zu denken.

Der dritte Satz, daß diese Lehre das Vollkommenste zum Unvollkommensten mache, ist nunmehr leicht zu beantworten. Indem sich nemlich Spinoza die Endzwecke als Ursachen der hervorgebrachten oder erschaffenen Dinge denkt, so sind freylich diese letztern nicht, wie er doch will, unmittelbar, sondern mittelbar durch jene Endzwecke, als Mittel- oder Zwischenursachen, hervorgebracht worden. Allein er hat nicht bewiesen, daß die Endzwecke nothwendig als Ursachen von dem würklichen objektiven Daseyn der Dinge gedacht werden müssen; vielmehr ist der Gedanke, daß ein Endzweck, als Gedanke, der Natur, als einer Erscheinung, das Daseyn geben könne, gar nicht denkbar. Auch erhellet aus dem vorigen, daß sich ein Endzweck in Ansehung Gottes, als Schöpfers, nicht anders denken läßt, als in wiefern derselbe zugleich und in einem Akte der Schaffung mit der Natur verbunden gedacht wird, und daß er zugleich in und mit der Natur der Dinge selbst gegeben sey; die Dinge bleiben also, wie Spinoza will, als unmittelbare Würkungen Gottes immer vollkommen, und nach unserer menschlichen Denkungsart um so vollkommener,

Digitized by Google

haben; jene aber will ich hier kürzlich erklären. Man hat nemlich alles das, was die Gesundheit und den Got-

je erhabener und gröber der Zweck ist, zu welchem sie vermöge ihrer Natur selbst zu würken bestimmt sind. Und was sind das für Dinge, die Gott unmittelbar hervorgebracht hat? was versteht Spinoza unter den letzten Dingen, um welcher willen die ersten hervorgebracht worden wären? Kann man z. B. das gegenwärtige Menschengeschlecht als unmittelbar von Gott geschaffen ansehen? und da es solches nicht ist, da wir aus der untrüglichsten Erfahrung wissen, daß die Entstehung der Menschen, Thiere, Pflanzen ꝛc. nicht unmittelbar durch Gott selbst, sondern mittelbar und immer mittelbarer durch Zeugungen eines aus einem andern von gleicher Art, geschieht; wie höchst unvollkommen müßten wir uns dann nicht schätzen, wenn wir unsere Vollkommenheit, so wie die aller übrigen Wesen, nur nach der Zahl der Mittelglieder, die zwischen uns und dem schaffenden Gotte stehen, oder nach dem Grade unseres Abstandes von ihm, als dem gemeinschaftlichen Stammvater der Menschen, beurtheilen wollten? Spinoza hat die Gültigkeit seines Begriffs von Vollkommenheit und Unvollkommenheit in dem Sinne, wie er hier steht, durch nichts bewiesen, man wird auch nicht im Stande seyn, demselben eine Anwendung auf Gegenstände in der Erfahrung und dadurch objektive Realität geben zu können. Ueberhaupt läßt sich eben so wenig apodiktisch beweisen, daß Gott sich bey der Schöpfung der Dinge einen Endzweck vorgesetzt habe, als sich das Gegentheil auf eine befriedigende Weise darthun läßt, da die spekulative Vernunft sich nirgend an eine Erfahrung halten kann, auf die allein sich doch der Gebrauch ihrer Begriffe, zur Bildung objektiv gültiger Urtheile einschränkt.

II. Soll

Gottesdienst befördert, Gut; das aber, was beyden zuwider ist, Böse genannt. Weil auch diejenigen, die

II. Soll die Lehre von den Absichten die Vollkommenheit Gottes selbst aufheben; weil Gott, wenn er nach Endzwecken handle, nothwendig etwas begehre, das ihm mangle. Spinoza hat aber nicht bewiesen, und es kann auch niemand beweisen, daß die Endzwecke in Gott nothwendig der Zeit nach vor dem Daseyn der Dinge und als vorherexistirende Ursachen derselben gedacht werden müssen. So wie man mit Spinoza behauptet, daß Gott die immanente Ursach aller Dinge sey, daß die Dinge nicht ohne ihn seyn und gedacht werden können, daß sie in alle Ewigkeit in ihm gewesen sind; läßt sich auch mit eben so viel Grunde behaupten, daß auch die Endzwecke von Ewigkeit hor in der Natur der Dinge, so wie die Gesetze, nach welchen sie sind und würken, vorhanden waren. Apodiktisch läßt sich inzwischen weder die Thesis noch die Antithesis beweisen; da wir aber, wenn wir von Gott und seinen Eigenschaften reden und urtheilen wollen, nicht anders als Menschen, das ist, nach den Regeln unsers Verstandes, und wie es die Begriffe desselben in Verbindung mit den Anschauungen an die Hand geben, reden und urtheilen können; so müssen wir, da alle Handlungen der Menschen, in wiefern sie mit Vernunft geschehen, nach Endzwecken erfolgen, auch von Gott, den wir uns als das vernünftigste und verständigste Wesen denken, annehmen, daß er Endzwecke mit seinen Schaffungen verbunden habe; und so würde er im Gegentheil nicht das vollkommenste Wesen seyn, es würde ihm vielmehr eine Realität, die auch uns schon in einem gewissen Grade zu Theil geworden ist, mangeln, nemlich nach den höchsten Endzwecken zu handeln und zu würken. Wollen wir aber auch diesen Anthropomorphismus nicht gelten lassen, (obwohl er sehr verzeihlich

Digitized by Google

die von der Natur der Dinge keine Erkenntniß haben, nichts aus Gründen von den Dingen behaupten, sondern dieselben sich nur einbilden, und die Einbildungskraft für Verstand halten, so glaubten sie, da sie von den Dingen und ihrer Natur keine Erkenntniß hatten, steif und fest, die Ordnung sey in den Dingen selbst. Denn wenn diese so geordnet sind, daß wir dieselben, da sie uns durch die Sinne vorgestellet werden, leicht vor die Einbildungskraft bringen, und folglich uns auch derselben leicht wieder erinnern können, so nennen wir sie wohlgeordnet; im Gegentheil aber übelgeordnet oder verwirrt. Und weil diejenigen Dinge uns vor allen angenehm sind, die wir uns in der Einbildung leicht vorstellen können; so ziehen auch die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor; als ob die Ordnung außer der Einbildungskraft und in der Natur etwas Reelles wäre; sie sagen, Gott habe alles in der Ordnung erschaf-

lich ist, da wir dadurch dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zueignen, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, sondern sie nur dem Verhältnisse desselben zur Welt beylegen) nun so höre man auf Vernunftideen zu versinnlichen, und sich erträumter Kenntnisse von diesen Gegenständen zu rühmen, die nirgends in der Erfahrung gegeben sind; sondern beruhige sich mit der erhabenen Idee des Daseyns eines höchsten Wesens, als einem nothwendigen Bedürfniß der praktischen Vernunft, ohne welches kein Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionirten Glückseligkeit schlechterdings nicht statt finden kann.

Digitized by Google

erschaffen, und eignen dadurch, ohne es selbst zu wissen, Gott eine Einbildungskraft zu; wenn sie anders nicht dadurch etwa zu verstehen geben wollen, Gott habe im Voraus auf die Einbildungskraft der Menschen Rücksicht genommen, und die Dinge deswegen so geordnet, damit sie sich solche desto leichter einbilden könnten, und es dürfte ihnen auch dies vielleicht keine Schwierigkeit verursachen, daß sie auf unendliche Dinge stoßen, die unsre Einbildungskraft weit übersteigen, und auf viele, die dieselbe, wegen ihrer Schwäche, verwirren. Doch genug hiervon. Auch die übrigen Begriffe, sind weiter nichts als verschiedene Arten von Einbildungen, wodurch die Einbildungskraft verschiedentlich afficirt wird, und gleichwohl werden sie von Unwissenden als Haupteigenschaften der Dinge betrachtet, weil sie, wie ich schon erinnert habe, in dem Wahne stehen, daß alle Dinge um ihrentwillen gemacht wären, und die Natur einer Sache gut oder böse, gesund oder faul und verdorben nennen, je nachdem sie von derselben afficiret werden. Wenn z. B. die Bewegung, die die Nerven von den in die Augen fallenden Gegenständen, empfangen, zum Wohlbefinden beyträgt, so nennet man die Gegenstände, die diese Bewegung verursachen, schön, diejenigen aber, welche eine entgegengesetzte Bewegung erregen, häßlich. Gegenstände, die durch die Nase ein Gefühl bewürken, nennet man wohlriechend oder stinkend, die es durch die Zunge thun, süß oder bitter, wohlschmeckend oder unschmackhaft

haft u. s. w. Wird das Gefühl durch die Berührung erregt, so heissen sie hart oder weich, rauch oder glatt u. s. w. Wird endlich die Bewegung den Ohren mitgetheilt, so sagt man von den Gegenständen, daß sie Geräusch, Klang oder Harmonie hervorbringen, welche letztere die Menschen so sehr bethöret hat, daß sie glaubten, Gott selbst ergötze sich an der Harmonie. Es hat sogar Philosophen gegeben, die sich einbildeten, daß die Bewegungen der himmlischen Körper eine Harmonie erzeugten. Alles dieses beweiset genugsam, daß ein jeder nur nach der Beschaffenheit seines Gehirns von den Dingen urtheile, oder vielmehr die Zustände seiner Einbildungskraft für die Dinge selbst nehme. Es ist also kein Wunder (um auch dieses nur im Vorbeygehen zu erinnern), daß unter den Menschen so viel Streitigkeiten, als die Erfahrung darbietet, entstanden sind, woraus endlich der Skepticismus erwachsen ist. Denn obgleich die menschlichen Körper in vielen Stücken mit einander übereinkommen, so sind sie doch auch in mehrern verschieden; also scheint auch dem einen etwas gut, was dem andern bös, dem einen wohl geordnet, was dem andern verwirrt, dem einen angenehm, was dem andern unangenehm zu seyn scheinet, und was dergleichen Ausdrücke mehr sind, die ich hier übergehe, theils weil hier der Ort nicht ist, davon ausdrücklich zu handeln, theils auch, weil sie jedermann schon bekannt genug sind. Denn ein jeder führet ja die Redensarten im Munde: so viel Köpfe, so viel Sinne; jeder hat

so viel Verstand als er braucht; die Menschen sind
den Meynungen so verschieden als im Geschmack; u
diese Redensarten zeigen deutlich, daß die Mensch
von den Dingen nur nach der Beschaffenheit ihres G
hirns urtheilen, und daß sie sich die Sachen mehr e
bilden, als verstehen. Denn wenn sie die Dinge v
standen hätten, so würden letztere nach dem Beysp
der Mathematik, für alle, wo nicht anlockend, d
zum wenigsten überzeugend seyn.

Wir sehen also, daß alle Gründe, nach welche
der gemeine Mann die Natur zu erklären pflegt, blo
Arten sind, sich etwas in der Einbildungskraft vorz
stellen, und daß sie nicht die Natur einer Sache, so
dern nur eine Beschaffenheit der Einbildungskraft a
zeigen; und weil sie Namen haben, als ob sie wür
liche außer der Einbildungskraft vorhandene Ding
wären, so nenne ich dieselben nicht Verstandeswesen
sondern Wesen der Einbildungskraft; und so lassen si
dann alle Argumente, die gegen uns aus dergleich
Nationen hergenommen werden, leicht abtreiben. De
viele pflegen so zu schließen: Wenn alles aus der Not
wendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt i
woher kämen denn so viele Unvollkommenheiten in d
Natur; als, das Verdienst der Dinge bis zum G
stank, die Ekel erweckende Misgestalt der Dinge, d
Verwirrung, das Uebel, die Sünde u. s. w.? Ab
man kann sie, wie ich schon gesagt habe, leicht wid
lege

Digitized by Google

legen. Denn die Vollkommenheit der Dinge muß blos aus der Natur und Kraft derselben beurtheilet werden *), keinesweges sind aber die Dinge um deswillen mehr oder weniger vollkommen, weil sie die Sinnen der Menschen ergötzen oder beleidigen, und weil sie der menschlichen Natur heilsam oder zuwider sind. Denen aber, welche fragen, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen habe, daß sie blos von der Vernunft

*) Spinoza will sagen. Sobald ein Ding existirt und würkt, ist es vollkommen; dies ist aber so viel als nichts gesagt; vielmehr zeigt der Begriff von Vollkommenheit eine Tauglichkeit einer Sache zu gewissen Zwecken an; diese Zwecke kommen den Dingen nicht an sich selbst zu, sondern wir legen sie denselben nur unter. Und wenn wir die einzelnen, besondern Dinge in Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit der ganzen Natur denken, so kann man nicht behaupten, daß eines vorhanden sey, das zweckwidrig, d. i. gegen die Bedingungen, die in den Gesetzen der Natur liegen, existire und würke. Jedes erfüllet die Bedingungen seines Daseyns und der ihm inwohnenden Kräfte. Was hingegen die willkührlichen subjektiven Zwecke betrift, zu deren Erreichung und Würklichmachung die Dinge die Mittel seyn sollen, so kann, im Fall die Dinge als Mittel zu solchen bestimmten Zwecken nicht tauglich sind, diese Untauglichkeit Gott auf keine Weise zugeschrieben werden; es müßte denn beweisen können, daß der vorgesetzte Zweck ein nothwendiger oder unbedingter und allgemeiner Zweck aller vernünftigen Wesen wäre, und daß nicht allein diese Dinge, und keine andern als Mittel dazu tauglich wären, sondern auch keine andere Art der Behandlung und Verrichtung dieser Dinge zu Bewürkung dieses Zwecks möglich sey; welches aber nie in solchen Fällen wird bewiesen werden können.

Digitized by Google

wunft regieret würden, antworte ich nur dieses; weil es ihm nicht an Materie gebrach, alles vom höchsten bis zum niedrigsten Grade der Vollkommenheit zu erschaffen; oder eigentlicher, weil die Gesetze seiner Natur so weit umfassend waren, daß sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem endlichen Verstand gedacht werden kann, hinreichend waren, wie ich im sechzehnten Satze bewiesen habe. Dieses wären denn die Vorurtheile, welche ich hier anzeigen wollte. Sind ja noch einige von gleichem Gehalt übrig, so können sie von einem jeden bey auch nur mittelmäßigem Nachdenken verbessert werden.

Digitized by Google

Spinoza's
Ethik

Zweyter Theil

Neue unveränderte Auflage.

Leipzig,
bey Adam Friedrich Böhme.
1796.

Digitized by Google

24738 6.3

Digitized by Google

Zweyter Theil.

Kurze Darstellung der Lehre des Spinoza von der menschlichen Seele.

Die Ausdehnung und das Denken sind Eigenschaften Gottes. Gott ist ein ausgedehntes und denkendes Wesen.

So wie es in der ganzen Natur weiter nichts giebt als die ewige und unendliche ausgedehnte und denkende Substanz und Modifikationen ihrer Eigenschaften, so kann es auch nur zwey Hauptgattungen solcher Modifikationen geben, nehmlich solche, die der unendlichen Ausdehnung, und solche, die dem unendlichen Denken entsprechen. Jene sind die Körper, diese die Begriffe oder Vorstellungen, ideae.

Digitized by Google

Die Seele ist also nichts, das für sich bestände, denn sonst würde das, was das Wesen der Substanz ausmacht, zum Wesen der Seele gehören, welches ungereimt wäre. Das Wesen der Seele besteht vielmehr in Begriffen, als Modifikationen des unendlichen Denkens der einzigen Substanz; und die Begriffe haben nur ein formales Wesen, d. i. ein solches, dessen würkende Ursache Gott, als denkendes Wesen betrachtet, ist. Gott selbst, als denkendes Wesen, ist die causa efficiens der Begriffe, so wohl der Begriffe von seinen Eigenschaften als von den einzelnen Dingen, keinesweges aber sind die begriffenen oder vorgestellten Gegenstände oder einzelnen Dinge selbst die Ursache der Begriffe; unsere Begriffe sind nicht Würkungen der vorgestellten Objekte. Denn diese können weiter nichts geben, als was sie selbst sind. Nun sind sie aber nur Modi der Ausdehnung und nicht des Denkens, folglich können sie auch keinen Begriff, keine Vorstellung, die nur Modi des unendlichen Denkens sind, gewähren; und die Modi einer jeden der beyden göttlichen Eigenschaften, haben Gott blos nur in so fern zur Ursache, in wie fern er unter dieser bestimmten Eigenschaft und keiner andern betrachtet wird. Die Modi sind entweder ausschließend nur Modi der Eigenschaft der Ausdehnung, oder nur Modi des Denkens.

Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge völlig einerley; die Begriffe stehen in demselben Verhältni

Digitized by Google

hältniß unter- und gegeneinander selbst, in welchem die einzelnen Dinge unter- und gegeneinander stehen. Diese Ordnung darf nicht verwechselt werden, die Ordnung der Dinge darf nicht in die Ordnung der Begriffe übergetragen werden, und so umgekehrt; beyde, Dinge und Begriffe sind, da sie Modi zweyer verschiedner, obwohl in einer Substanz vereinigter Eigenschaften sind, von einander ganz unabhängig.

Der Begriff eines würklich existirenden Dinges hat also Gott zur Ursach, nicht in wiefern er unendlich und ausgedehnt ist, sondern in wiefern er, als den Begriff eines andern würklich vorhandenen Dinges denkend betrachtet wird, von welchem Begriffe eines andern Dinges Gott wieder die Ursach ist, blos in wiefern er den Begriff eines dritten würklich existirenden Dinges denkend, betrachtet wird. Niemals kann aber Gott die Ursach eines Begriffs seyn, in wiefern er vermöge der Eigenschaft seiner Ausdehnung als die Ursache der einzelnen Dinge selbst zu betrachten ist.

Allein zu einem jeden vorhandenen anschaulichen Dinge ist zugleich ein Begriff, eine Vorstellung vorhanden; jedem Modus der Ausdehnung entspricht unmittelbar ein Modus des Denkens; und einem Modus der Ausdehnung, der nicht würklich vorhanden wäre, kann auch kein Modus des Denkens entsprechen; weil sonst die Eigenschaft des Denkens in Gott vollkommner, mächtiger,

Digitized by Google

tiger und würksamer seyn würde, als die Eigenschaft der Ausdehnung, welches in dem vollkommensten Wesen ein Mangel wäre.

Hieraus erhellet; 1) daß nichts Körperliches in der Natur ist, dem nicht eine Seele in irgend einem Grade der Realität beygesellet wäre, und diese Seelen sind eben so verschieden, als die Körper, in welchen sie wohnen; je mehr Realität ein Gegenstand der Seele hat, desto mehr Realität hat auch die Seele desselben, und umgekehrt, bis zu dem geringsten Grade der Realität. Die Ideen, oder die Seelen sind mithin durch das ganze All der Schöpfung, nach einer so unendlichen Quantität, als Modifikationen des göttlichen Attributs des Denkens, in einem so unendlichen Raum verbreitet, daß allenthalben und zu aller Zeit, wo nur ein Körper, was immer für einen Raum er einnehmen mag, war, ist, und seyn wird, sich auch eine Seele mit ihm in Gemeinschaft befindet, die auch, in wie viel Theile man auch das Ganze eines Körpers zerlegen mag, sich nie von dem Theile, auch dem kleinsten trennet, obwohl ihr durch die Trennung an Realität so viel abgeht, als der Theil des Körpers, in welchem sie ist, durch die Scheidung von den übrigen Theilen, die mit ihm ein Ganzes ausmachten, an Realität, d. i. an dem Maaße seiner Thätigkeit, oder Widerstandskraft, verlohr. Der ganze Inbegriff aller dieser Ideen oder Seelen nun, den keine Zeit und kein Raum umfaßt, macht den unendlichen Verstand Gottes aus, und die in

den

Digitized by Google

den Individuen befindlichen Ideen, die das Wesen ihrer Seele ausmachen, sind Theile des unendlichen Verstandes.

2) Erhellet auch hieraus für sich, daß, da die äussern Dinge und Körper nicht die Ursachen unserer Begriffe sind, auch unser Körper, da er so gut ein Modus der Ausdehnung, wie alle andere Körper, ist, nicht die Ursache der Begriffe in uns seyn könne; sondern die Begriffe, die wir unmittelbar von den Veränderungen unseres Körpers haben, sind Modi des Denkens, und würden Modi der Ausdehnung seyn, wenn sie von dem Körper, als einem Modus der Ausdehnung, verursacht würden. Doch giebt es in Rücksicht auf unsern eigenen und die äussern Körper zweyerley Arten von Begriffen, unmittelbare und mittelbare. Solche Modi des Denkens nehmlich, die solchen Modis der Ausdehnung correspondiren, die unserm Körper selbst ursprünglich und unmittelbar, ohne von einem Eindruck äusserer Körper herzurühren, angehören, wären unmittelbare; diejenigen Modi des Denkens hingegen, welche solchen Modis der Ausdehnung entsprechen, die einen Eindruck äusserer Körper anzeigen, mittelbare Begriffe.

Da es nun nicht mehr als zwey Arten von Modificationen giebt, nemlich der Ausdehnung und des Denkens, jene aber Körper, diese Begriffe sind, so kann auch der Gegenstand des Begriffs, der das aktuelle We-

Digitized by Google

sen der menschlichen Seele ausmacht, kein anderer d
der Körper, oder eine gewisse würklich existirende M
difikation der Ausdehnung seyn.

Es kann aber keine Vorstellung, kein Begriff vo
ausser uns existirenden Körpern unmittelbar in uns entst
hen, sondern nur mittelbar durch die Eindrücke und Ve
änderungen oder Affektionen, deren unser Körper vo
den äussern Körpern empfänglich ist. Der unmittelbar
Gegenstand des Begriffs, der das Wesen unserer See
ausmacht, ist also unser Körper selbst; und je mehrere
Veränderungen der menschliche Körper empfänglich i
desto mehrere Vorstellungen erhalten wir; und da de
Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele au
macht, zusammengesetzt ist, so kann auch der Begrif
der die Seele ausmacht, nicht einfach, sondern
muß ebenfalls aus mehrern Begriffen oder Vorstellu
gen zusammengesetzt seyn.

Da ferner alle Veränderungen, die der menschlich
Körper von äussern Körpern erleidet, zugleich aus de
Natur des afficirenden und afficirten Körpers erfolgen
so muß auch die Vorstellung von jeder in unserm Kö
per vorgehenden Veränderung zugleich die Natur uns
res afficirten und des äussern afficirenden Körpers i
sich fassen. Die Seele stellet sich also mit der Natu
ihres Körpers zugleich auch die Natur vieler ander
Körper ausser ihr vor; doch zeigen die Vorstellungen
welch

Digitized by Google

welche wir von äussern uns afficirenden Körpern haben, mehr den Zustand unseres eigenen, als die Natur der äussern uns afficirenden Körper an.

So lange sich unser Körper in dem Zustande einer Veränderung befindet, welche die Natur eines äußern afficirenden Körpers in sich faßt, so lange muß auch die Seele diesen äussern Körper als würklich existirend und gegenwärtig anschauen, bis unser Körper eine andere Veränderung leidet, die das Daseyn und die Gegenwart des vorigen Körpers ausschließt.

Doch kann sich die Seele nicht mehr vorhandene und abwesende Gegenstände noch als existirend und gegenwärtig vorstellen. Denn die von den äussern Körpern bewegten flüßigen Theile des menschlichen Körpers prallen an die weichen Theile desselben an, und verändern dadurch ihre Fläche. Daher kömmt es, daß in den weichen Theilen, wenn die flüßigen wieder von andern Körpern abgestoßen werden, nicht allein eine andere Weise der Veränderung entsteht, sondern daß auch in den weichen Theilen, wenn die flüßigen Theile aus eigner freyer Bewegung wieder eben so an den weichen Theilen abprallen, als sie durch den unmittelbaren Eindruck der Körper selbst vormals zu thun genöthig waren, wieder die nemliche Würkung, wie vormals durch den unmittelbaren Einfluß der Körper, erfolgt, mithin der menschliche Körper wieder in den vorigen Zustand, da ihn der

Digitized by Google

äußere Körper unmittelbar berührte, versetzt wird, folglich auch die Seele sich den abwesenden Körper als gegenwärtig vorstellen muß.

Eben dieses ist auch der Grund, daß, wenn der menschliche Körper einmal von zwey oder mehrern Körpern zugleich ist berührt worden, und die Seele in der Folge sich einen von diesen Körpern vorstellt, die Seele auch sogleich sich der andern Körper wieder erinnern muß.

Die Seele stellet sich nicht nur die Beschaffenheiten oder Veränderungen ihres Körpers, sondern auch die Begriffe oder Vorstellungen von diesen Veränderungen vor, und sie erkennet sich selbst nicht anders, als in wieferne sie sich die Veränderungen ihres Körpers vorstellet; wie sie denn auch ihren Körper und das Daseyn desselben, nur aus den Begriffen oder Vorstellungen von den Veränderungen, die ihn officiren, erkennet.

Die menschliche Seele hat weder von den Theilen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, noch von den Begriffen oder Vorstellungen der Veränderungen des menschlichen Körpers, noch von den äussern Körpern, noch von den Vorstellungen der Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers, noch auch von der Dauer unsers Körpers und der einzelnen Dinge ausser uns eine vollständige und deutliche Erkenntniß.

Alle

Digitized by Google

Alle Begriffe oder Vorstellungen sind wahr, in wiefern sie sich auf Gott beziehen; d. i. in wiefern sie als in Gott vorhanden gedacht werden; denn in der Natur Gottes entspricht einer jeden einzelnen Sache und jedem Theile einer Sache, welche sämmtlich Modifikationen seiner unendlichen Ausdehnung sind, auch ein Begriff oder eine Vorstellung, als Modifikation des göttlichen Denkens. Die Kraft der Eigenschaft des göttlichen Denkens ist der Kraft der göttlichen Ausdehnung völlig gleich; also müssen auch die Modifikationen dieser Eigenschaften, in wiefern ihre Begriffe als in Gott vorhanden betrachtet werden, einander völlig entsprechen, die Begriffe müssen mit den begriffenen Sachen völlig überein kommen.

Die Falschheit der Begriffe oder Vorstellungen besteht nicht in etwas Würklichem, das sich in den Begriffen befände; sondern in einem Mangel der Erkenntniß, welchen die unvollständigen, unvollkommenen, verworrenen Begriffe in sich fassen.

Begriffe, welche vollständig und vollkommen in uns befindlich sind, sind wahr.

Die unvollständigen und verworrenen Begriffe erfolgen nach eben der Nothwendigkeit, als die vollständigen, klaren und deutlichen Begriffe.

Es giebt Arten von Begriffen, die eine vollständige und deutliche, und wieder andere, die nur eine unvollständige und verworrene Erkenntniß gewähren.

Digitized by Google

Die von der ersten Art heissen gemeinschaftliche Begriffe. (notiones communes) Sie entsprechen demjenigen, was allen Dingen gemeinschaftlich zukömmt. Nun macht aber das, was allen Dingen gemeinschaftlich zukömmt und sowohl in den Theilen als in dem Ganzen angetroffen wird, das Wesen der einzelnen Dinge nicht aus, ob wohl es dergleichen Dinge giebt, die allen Körpern gemeinschaftlich eigen sind. Die einzelnen Dinge sind also nicht von der Beschaffenheit, daß sie sich vollständig und deutlich erkennen liessen. Was aber hingegen dem menschlichen Körper mit den äussern Körpern, die ihn afficiren, und sowohl seinen Theilen als dem ganzen menschlichen Körper gemeinschaftlich zukömmt, davon muß auch in der Seele ein vollständiger und deutlicher Begriff vorhanden seyn. Jemehr also der menschliche Leib mit andern Körpern gemein hat, desto geschickter muß auch die Seele seyn, sich vieles vollständig und deutlich vorzustellen; und so müssen auch alle Begriffe, welche in der Seele aus vollständigen und deutlichen Begriffen fliessen, ebenfalls vollständig und deutlich seyn.

Die von der andern Art heissen übersteigende (transscendentales) und allgemeine (universales.) Jene beziehen sich auf alle Gegenstände oder Dinge ohne Unterschied von welcher Gattung oder Art sie seyn mögen. Wenn nemlich so viele Bilder von Dingen im menschlichen Körper vorhanden sind, daß sie die Seele nicht

auf

Digitized by Google

auf einmal fassen kann, so verwirren sie sich, die Seele kann sie nicht deutlich unterscheiden. Sie fasst sie also gleichsam unter eine Eigenschaft, so verschieden sie auch seyn mögen, zusammen, und nennt sie Ding, Sache, Etwas ꝛc. ꝛc.

Eben so entstehen auch die allgemeinen Begriffe, die sich auf die Gattungen und Arten der Dinge beziehen, als Mensch, Thier, Gewächse ꝛc. ꝛc. Wenn, nemlich so viel Bilder von zu einer Gattung oder Art gehörigen Dingen in dem menschlichen Körper auf einmal vorhanden sind, daß sie die Seele nicht von einander unterscheiden kann.

Die transscendentalen und universalen Begriffe geben wegen der die Fassungskraft der Seele übersteigenden Menge der Bilder der Dinge ein Erkenntniß, das nothwendig falsch, hingegen die gemeinschaftlichen Begriffe ein Erkenntniß, das nothwendig wahr ist.

Wer einen wahren Begriff hat, weiß auch sogleich, daß er ihn hat, und hierauf beruht unsere Gewißheit und Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntniß.

Einen Verstand, der Kraft nach, (secundum potentiam) giebt es nicht, sondern er besteht nur in einer gewissen Weise zu denken. Auch die Vernunft besteht aus einer besondern Weise zu denken, nemlich derjenigen,

nach

Digitized by Google

betrachtet, kann man sich schlechterdings keine Vorstellung machen. Denn Ausdehnung ist und bleibt eine einfache Vorstellung, eine bloße Form der äußern Anschauung so lange sie nicht auf materielle Gegenstände ausser uns angewandt wird; sie ist alsdann weiter nichts als der bloße Raum selbst, die subjektive Bedingung der Möglichkeit äusserer Anschauungen; die Form unserer äußern Sinnlichkeit, aber kein Wesen, das eines von unserer Sinnlichkeit abgesonderten eigenen Daseyns genösse. In empirischer Rücksicht hingegen ist Ausdehnung die Vorstellung des Außer- und Nebeneinanderseyns, und das Ausgedehnte ist die Materie, oder der Körper selbst. Man macht also, wenn man Gott als etwas Ausgedehntes betrachtet, entweder den bloßen Raum, die Form unserer äußern Anschauung, oder die Sinnenwelt, die körperliche Natur selbst, zu Gott, welches letztere selbst nach dem Systeme des Spinoza nicht statt finden kann, da ihm die Körper blos Modifikationen der göttlichen Eigenschaften sind. Da man nun Gott nicht als etwas Ausgedehntes betrachten und sich vorstellen kann, so kann man auch den Körper nicht als eine Modifikation ansehen, die das Wesen Gottes, als etwas Ausgedehntes betrachtet, ausdrückt. Man würde sich auch schlechterdings keine Vorstellung von einem Körper machen können, wenn man ihn als eine solche Weise betrachten wollte, da es uns möglich ist, sich von dem göttlichen Wesen sowohl überhaupt als auch in wiefern es in der Ausdehnung bestände, eine Vorstellung zu machen. Außer diesem ist auch die Definition, die Spinoza vom Körper giebt, bloß relativ und synthetisch, indem sie den Körper lediglich nur in Beziehung auf etwas anderes, welches das Daseyn des Körpers möglich macht, bestimmt; sie faßt nicht dasjenige zusammen, was den Körpern selbst, als Körpern als Erscheinungen, gemeinschaftlich zukömmt. Wenn ich jemanden, der nicht weiß was ein Haus ist, sa-

gen

Digitized by Google

gen wollte, es sey eine Modifikation oder ein Werk, das die Kunst eines Menschen, in wiefern man ihn als Bau- oder Werkmeister betrachte, ausdrückt, so würde sich derselbe sicher keine Vorstellung von einem Hause machen können. Wenn von einem schon gegebenen Gegenstand, dergleichen ein Körper ist, eine Definition gegeben werden soll, so muß sie analytisch seyn, d. i. sie muß die Merkmale, die man an dem Gegenstande selbst wahrnimmt, vollständig enthalten. Da sich nun an dem Körper, als einem Dinge an sich, keine Merkmale endecken lassen, so muß und kann man von ihm nur die Merkmale, die ihm als Erscheinung zukommen, angeben; und diesem nach ist der Körper weiter nichts als ein Zusammengesetztes, ein Empfindbares zwischen bestimmten Grenzen. Den Ursprung der Körperwelt erklärt diese Definition eben so wenig, weil daraus, daß ich behaupte der Körper sey eine Weise des göttlichen Attributs der Ausdehnung, noch nicht begreiflich ist, wie etwas, das aus materiellen Theilen besteht, seine Existenz aus einer einfachen Substanz erhalten kann.

II. Zum Wesen eines Dinges gehöret das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt, und wenn man es hinwegnimmt, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder, ohne welches das Ding, und umgekehrt, welches ohne das Ding weder seyn noch gedacht werden kann.

Was zu dem Wesen eines Dinges, als Ding an sich, gehört, läßt sich auf keine Weise bestimmen; und ich weiß davon so viel wie gar nichts, wenn ich es so bestimme, daß es dasjenige sey, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt werde. Es bleibt

immer

Digitized by Google

immer noch die Frage: was ist denn nun das, was ge
geben ist? und kann überhaupt so etwas, das zum We
sen eines Dinges, als Ding an sich, gehört, nur gegeben
d. i. angeschaut, wahrgenommen, werden? Es sind hie
schlechterdings keine positiven Bestimmungen, sondern ei
bloßes Gedankending, dessen objektives, reelles, von d
Subjekte der Erkenntniß unabhängiges Daseyn sich wede
a priori noch a posteriori erkennen läßt. Nicht
priori. Denn Erkenntnisse a priori schränken sich nu
auf solche Gegenstände ein, die in der Natur des erken
nenden Subjekts selbst liegen, d. i. nur auf die Forme
der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft
Wenn man also das, was das Wesen der Dinge, al
Ding an sich, ausmacht, a priori erkennen sollte, so könn
ten sie, ihrem Daseyn nach, nicht selbstständig, nicht un
abhängig von unserm Vorstellungs- und Erkenntnißver
mögen seyn, sondern man müßte behaupten, daß sie i
unserm Erkenntnißvermögen selbst vorhanden wären, ode
daß der Grund des objektiven Daseyns derselben in un
serm Erkenntnißvermögen selbst liege, daß dieses also de
Schöpfer der Wesen der Dinge sey; welches ungerein
wäre. Auch nicht a posteriori oder empi
risch. Denn da das Wesen der Dinge, als Ding a
sich, nach der Voraussetzung, nur dasjenige ist, was de
Erscheinungen zum Grunde liegt, also nicht selbst erschein
oder angeschaut werden kann; die empirische Erkenntn
aber eine solche ist, in welcher der Stoff der Vorstellu
gen von den Eindrücken der in dem Umriß möglicher E
fahrung liegenden Gegenstände abhängt; so würde
ein Widerspruch seyn, wenn man von jenen hyperb
lischen Subjekten behaupten wollte, daß sie Gegenstän
unserer empirischen Erkenntniß wären. Ein von unse
Vorstellungsvermögen unabhäniges Objekt, das nicht a
geschauet werden kann, dergleichen die Dinge an sich sin
kann weder Eindruck auf unsere Sinnlichkeit mache
no

Digitized by Google

noch auch unmittelbar von unserm Verstande erkannt werden. Das erstere erhellet für sich, das letztere aber ist darum unmöglich, weil der Verstand überhaupt nichts erkennen kann, das ihm nicht durch Sinnlichkeit gegeben ist. Nun kann ihm aber ein von dem Vorstellungsvermögen unabhängiges, von dem vorstellenden Subjekte verschiedenes Objekt, das nicht angeschauet werden kann, weder durch äußere, noch durch innere Sinnlichkeit gegeben werden; nicht durch äußere; denn es ist nichts vorhanden, das auf unsere Sinne Eindruck machen könnte; nicht durch innere; denn diese schränkt sich lediglich auf die Anschauung solcher Eindrücke, die von dem selbstthätigen Vorstellungsvermögen hergebracht werden, und auf die Formen unserer Sinnlichkeit und unsers Verstandes, ein. In wiefern aber das Wesen der Dinge oder die Dinge an sich, als von unserm Vorstellungsvermögen unabhängige, außer dem vorstellenden Subjekte existirende Objecte betrachtet werden können, sie schlechterdings keine Gegenstände der innern Erfahrung seyn, und sind etwas von dem Stoffe der Receptivität und Spontaneität unsers Vorstellungsvermögens ganz verschiedenes. Das Wesen des Dinges oder das Ding an sich ist gar nicht vorstellbar. Denn zur Vorstellung von etwas gehört ein Stoff in der Vorstellung, der nicht blos von dem vorstellenden Subjekte sondern auch von dem vorgestellten Gegenstande selbst verschieden ist. Wenn nun aber das Ding an sich außer unserer Vorstellung nirgend als wirklicher Gegenstand gegeben ist, so kann es auch keinen Stoff zur Vorstellung darbieten. Es kann also auch gar nicht vorgestellt werden. Weil kein Gegenstand vorhanden ist, so bleiben die Formen unserer Receptivität müßig und unthätig; und weil durch den Mangel eines Gegenstandes kein Stoff zur Vorstellung gegeben ist, so kann ihm auch keine Form unserer Spontaneität entsprechen. Da nun Stoff und Formen der

Digitized by Google

Receptivität und Spontaneität nothwendige Bedingungen unserer Vorstellungen sind, dieß aber bey den Dingen an sich, als würklichen Objekten, fehlen; so ist auch keine Vorstellung von ihnen, als solchen, möglich. Alles, was sich von dem Dinge an sich behaupten läßt, ist, daß es nicht als würkliches von unserm Vorstellungsvermögen unabhängiges Objekt, sondern blos als Verstandesbegriff vorstellbar ist; es ist nur das, was übrig bleibt, wenn in der Vorstellung eines von dem vorstellenden Subjekte verschiedenen Gegenstandes, alle positiven vorstellbaren Bestimmungen abgezogen werden. Die Vorstellung des Gegenstandes verliert also das, was dem Vorstellungsvermögen durch Receptivität gegeben ist, und es bleibt weiter nichts als das, was die Spontaneität zu der Würklichkeit der Vorstellung dieses Gegenstandes beygetragen hat, übrig, ihr reiner Begriff, der blos dazu dient, um das Mannichfaltige des empirischen Stoffes zu einer objektiven Einheit im Bewußtseyn zu bringen, oder, mit einem Worte, um die Anschauungen zu denken.

III. Unter Idee verstehe ich einen Begriff (conceptum) der Seele, welchen die Seele bildet, weil sie ein denkendes Wesen ist.

Erläuterung.

Ich sage mit Fleiß Begriff oder Conceptus, und nicht Perception, weil das letztere Wort anzuzeigen scheint, daß die Seele von dem Gegenstande leide, das erstere hingegen eine Thätigkeit der Seele auszudrücken scheinet.

Ob man gleich schon lange gewußt hat, daß unser selbstthätiges Erkenntnißvermögen oder der Verstand in

Digitized by Google

der weitesten Bedeutung durch begreifen, urtheilen und schliessen sich äußert, so sind doch bis auf den Königsbergischen Philosophen die besondern Vermögen, welche jene drey Operationen zu Stande bringen, nemlich der Verstand in engerer Bedeutung oder das Vermögen der Begriffe die Beurtheilungskraft, oder das Vermögen der Urtheile, und die Vernunft, oder das Vermögen der Schlüsse, so wenig kritisch entwickelt worden, daß man sich bis dahin weder von diesen Vermögen selbst noch von ihren besondern Operationen eine richtige und deutliche Vorstellung hat machen können. Was insbesondere den Verstand in der engern Bedeutung betrift, so äußert sich jener Mangel einer gehörigen Entwicklung in der Unzulänglichkeit und Unbestimmtheit der Begriffe, die man sich von dem Begriffe selbst gemacht hat. Keiner erschöpfte die eigenthümlichen Merkmale, die den Begriff von andern Vorstellungsarten unterscheiden. Und eben diese Bewandniß hat es auch mit dem Begriffe, oder der Definition, die sich Spinoza von demselben macht, welche ein auffallendes Beyspiel zu jener Unbestimmtheit abgiebt. Unter Idee, sagt er, verstehe ich den Begriff der Seele, welchen die Seele deswegen bildet, weil sie ein denkendes Wesen ist. Nach dem neuern von Reins und Reinhold über das Vorstellungsvermögen und die Natur der verschiedenen Vorstellungen selbst gegebenen Aufklärungen, ist man in der That in Verlegenheit, was man mit diesen Worten anfangen soll. Es ist nicht möglich sie so zu übersetzen, daß eine deutliche Vorstellung von dem, was definiret werden soll, genähret würde; da beyde, das Subjekt und Prädikat in dieser Definition, die Idee und der Begriff oder Conceptus, zwey besondere Vorstellungsarten sind, deren keine durch die andere erkläret werden kann und darf, so lange eine jede derselben besonders von einander verschiedene

schiedene Merkmale aufzuweisen hat. Keines erklärt das andere; Idea ist ein Conceptus mentis und mentis conceptus ist eine Idea. Was wissen wir nun, da nirgend erlagt wird, was man unter conceptus mentis verstehen soll? Es ist schlechterdings kein Merkmal angegeben, weder worin sich die Idea von dem Conceptus, noch worin sich dieser von der Idea unterscheidet. Es ist auch nicht ein Schatten von analytischer Vollständigkeit hier zu entdecken, und man befindet sich in der dicksten Finsterniß. Wenn die Definition zur Absicht hat, einen bestimmten Gegenstand mit Benennung seiner besondern Merkmale unter seine Gattung zu bringen; so wäre hier die Idee dieser bestimmte Gegenstand und Conceptus die Gattung oder das Genus, aber was ist uns damit geholfen, da dieses genus nicht durch besondere Merkmale so bestimmt ist, daß dadurch jener Gegenstand besonders, als Art, dergestalt hervorgehoben wird, daß man ihn von den übrigen unter derselben Gattung mit ihm zugleich stehenden möglichen Arten unterscheiden kann? Aber es ist gerade umgekehrt, Conceptus ist das Genus von Idea.

Vielleicht will aber Spinoza die nähern Merkmale dessen, was er unter Idee verstanden wissen will, dadurch bezeichnen, daß er ausdrücklich hinzusetzt, welchen (Begriff, conceptus) die Seele darum bilde, weil sie ein denkendes Wesen ist, und zweytens sich erkläret: daß er lieber conceptus als perceptio gesetzt habe, weil letzteres Wort ein Leiden oder Afficirtwerden der Seele durch den Gegenstand, das erstere Wort hingegen eine Handlung, eine Thätigkeit der Seele auszudrücken scheine. Dies sind, könnte man sagen, Bestimmungen, aus welchen zu erhellen scheinet, daß Spinoza schon eine, obwohl noch nicht ganz deutliche, Erkenntniß von der doppelten Natur unsers Erkenntnißvermögens, oder der Receptivität und Spontaneität desselben gehabt und

den

den Unterschied zwischen Anschauungen (denn was sinnten sonst seine Perceptionen wohl anders seyn?) und Begriffen schon geahndet habe; daß er also von dem, was er Idee, Vorstellung überhaupt, nennt, die Anschauungen habe ausschließen, und auf diejenige Art der Vorstellung einschränken wollen, die wir jetzt, nach Kanten, reine Verstandesbegriffe nennen. Ob er gleich, könnte man fortfahren, das Vermögen der Seele, Anschauungen zu empfangen, nicht bestimmt nennt, so setzt er es doch weder in den Verstand, wie selbst Leibnitz that, noch in die Reizbarkeit der körperlichen Organe, wie die Materialisten zu thun pflegen; sondern er läßt vielmehr vermuthen, daß dieses Anschauungsvermögen, das wir Sinnlichkeit nennen, in dem Gemüthe neben dem Verstande zu suchen sey.

Allein gegen diese Vorstellungsart läßt sich mit Grunde einwenden, daß Spinoza die Ideen oder Begriffe dem Gemüthe oder der Seele, wie er es nennt, als einem denkenden Wesen, nur in sofern zueigne, als die Seele schlechterdings nur als denkendes, nicht aber als ausgedehntes Wesen betrachtet werde; und daß also bey ihm der Unterschied des Vorstellungsvermögens in Sinnlichkeit und Verstand wegfalle. Bey Spinoza steht das Denken jederzeit nur der Ausdehnung entgegen; nach ihm ist die Seele ein Theil des göttlichen Verstandes, oder eine Modifikation des göttlichen Denkens und darf also nicht als Modifikation des göttlichen Attributs der Ausdehnung betrachtet werden. Aus der seiner Definition beygefügten Erklärung, daß er den Ausdruck Conceptus statt des Ausdrucks Perceptio nur darum gewählt habe, weil ihm jener eine Handlung, dieser hingegen ein Leiden der Seele anzuzeigen scheine, ergiebt sich auch noch nicht, daß er würklich in dem Gemüthe ein Leiden, ein bloßes

Digitized by Google

dingung des Stoffes in der Vorstellung ist. Die Form der Spontaneität besteht in der Verbindung (der Synthesis) des gegebenen Mannichfaltigen überhaupt.

Beyde Formen sind dem vorstellenden Subjekt in und mit dem Vorstellungsvermögen gegeben und demselben vor aller Vorstellung bestimmt vorhanden.

Zur Würklichkeit der Vorstellung überhaupt, gehört ein von den Formen der Recept. und Spont. verschiedner, dem Subjekte nicht im Vorstellungsvermögen, sondern von aussen her gegebener Stoff, welcher der objektive Stoff heißt.

Alle Vorstellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, sind Vorstellungen a posteriori, oder empirische Vorstellungen.

Die Vorstellungen der bloßen Formen der Recept. und der Spontaneität enthalten einen im Vorstellungsvermögen a priori bestimmten Stoff, und heißen darum Vorstellungen a priori; und sind, in wiefern durch sie nothwendige, und allgemeine Merkmale der Vorstellung überhaupt vorgestellt werden, nothwendige und allgemeine, und in dieser Rücksicht von aller Erfahrung unabhängige Vorstellungen.

In wiefern in der Vorstellung überhaupt ein Afficirtwerden der Receptivität vorkommen muß, das Afficirtwerden überhaupt aber (die Veränderung, bey der sich das Gemüth leidend verhält) Empfindung heißt, sofern heißt die Vorstellung überhaupt Empfindung in weiterer Bedeutung. Im engern Sinn aber heißt Empfindung, die sinnliche (durch die Art wie die Receptivität afficirt wird, unmittelbar entstandene) Vorstellung, in wiefern sie auf das Subjekt bezogen wird. Aeußere und innere Empfindung aber, in wiefe

Digitized by Google

die sinnliche auf das Subjekt bezogene Vorstellung, durch die Art, wie die Receptivität entweder von aussen oder von innen afficirt wird, entsteht.

In wiefern in der Vorstellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen muß, die Handlung des Gemüths aber ein Denken, und ihre Würkung Gedanke in weiterer Bedeutung heißt, in sofern heißt die Vorstellung überhaupt Gedanke in weiterer Bedeutung.

In wiefern die Vorstellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannichfaltiges enthalten muß und durch dieses Mannichfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräsentiret wird, in sofern heißt sie Anschauung in weiterer Bedeutung. Im engern Sinn ist Anschauung die sinnliche Vorstellung, in wiefern sie auf das Objekt bezogen wird. In wiefern das Bezogenwerden einer bloßen Vorstellung auf das Subjekt, ohne Bezogenwerden derselben auf das Objekt unmöglich ist, und in wiefern das Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung auf das Objekt Anschauung heißt; in so fern ist keine Empfindung ohne Anschauung, und keine Anschauung ohne Empfindung möglich.

In wiefern die sinnliche Vorstellung durch die Art, wie die Receptivität entweder von aussen oder von innen afficirt wird, entsteht, heißt sie in ihrer Beziehung auf das Objekt im ersten Fall äußere, im zweyten innere Anschauung. Die Anschauung heißt empirisch oder a posteriori, wenn der Stoff derselben einem äußerlich oder innerlich empfindbaren Gegenstande entspricht. Reine Anschauungen aber, oder Anschauungen a priori sind solche, worinn der Stoff nicht einem ausser uns befindlichen Gegenstande entspricht, sondern selbst durch die im Gemüthe a priori bestimmten Formen der Art des Afficirtwerdens gegeben ist.

Digitized by Google

Es ist ein Unterschied unter einem Begriff, das ist, diesen bestimmten Begriff von etwas an sich betrachten, und den Begriff, d. i. den Begriff überhaupt, als etwas, das a priori durch die Natur des Verstandes bestimmt ist, betrachten. Einen Begriff an sich und ohne Beziehung auf das Objekt desselben betrachten, heißt weiter nichts, als untersuchen, ob die darin verbundenen Merkmale mit einander übereinstimmen oder sich einander wechselsweise aufheben, ob die Verbindung derselben nach den Regeln des Denkens geschehen ist. In dieser Rücksicht kann das Verhältniß, welches durch das Wort Adäquat ausgedruckt wird, blos ein logisches seyn und nur in Ansehung der logischen Verknüpfung der Merkmale des Begriffs, oder des Subjekts und Prädikats statt finden; wodurch aber keine reelle objektive Erkenntniß bewürkt wird. Den Begriff an sich betrachten, kann nichts anders heissen, als die Bestandtheile, die zu einem jeden Begriffe gehören, und die a priori durch die Natur unsers Erkenntnißvermögens bestimmt sind, zu einem Gegenstande unserer Erkenntniß machen, den Begriff überhaupt erklären, definiren. Hier wird der Begriff von dem Begriffe als dem Objekt der Erklärung auseinander gesetzt, gezeigt, wie der Begriff als Objekt der Erkenntniß möglich wird; und diese Exposition ist adäquat, vollständig, wenn sie alle Merkmale, die die Natur des Begriffs überhaupt erschöpfen, angibt. In dieser Rücksicht wird das Wort Begriff, Begriff vom Begriff, mit der Sacherklärung, der Realdefinition des Begriffs, verwechselt; bey welcher allerdings ein Objekt, nemlich der Begriff überhaupt, vorhanden ist. Begriff in seiner eigentlichen und engsten Bedeutung genommen, muß immer ein Objekt haben, und ist ohne solches gar nicht denkbar. Dieses Objekt, muß eine sinnliche Vorstellung, d. i. Anschauung, seyn, und sich mittelbar durch diese, auf einen durch innere

oder

Digitized by Google

oder äußere Erfahrung gegebenen Gegenstand beziehen, und das in der Anschauung enthaltene Mannichfaltige durch die selbstthätige Handlungsweise des Verstandes, in eine objektive Einheit zusammen gefaßt oder verbunden werden. Adäquat, angemessen oder vollständig, ist ein Begriff, wenn durch Spontaneität alles Mannichfaltige, das Gegenstände der innern oder äußern Erfahrung der Sinnlichkeit zur Anschauung darbieten, in Einheit des Bewußtseyns verbunden wird. Wird unsere Sinnlichkeit getäuscht, irre geführt, enthält die sinnliche Vorstellung andere als diejenigen Merkmale, die ihren Grund in der Erscheinung selbst haben, wird ihr durch Betrug ein mehreres Mannichfaltiges, als die sinnlichen Gegenstände selbst gewähren können, oder wird ihr von dem Mannichfaltigen der sinnlichen Gegenstände ein Theil entzogen; so kann auch der Begriff von dem Gegenstande der sinnlichen Vorstellung nicht adäquat seyn; der Begriff von diesem Gegenstande wird ein falscher, irriger Begriff, er wird zu weit, und zu enge oder unvollständig seyn. Wenn der Verstand, der die Verbindung des Mannichfaltigen der Anschauung selbstthätig verbindet, gesund ist, (und es ist noch die Frage, ob Krankheit und gänzliche Zerrüttung in Rücksicht seiner selbst auch möglich, und blos auf die Sinnlichkeit eingeschränkt ist,) so muß die Inadäquatität, und alle Fehlerhaftigkeit der Begriffe lediglich auf die Rechnung einer verkehrten, getäuschten, hintergangenen, Sinnlichkeit geschrieben werden, und Gegenstände der sinnlichen Vorstellungen müssen nothwendig vorhanden seyn, wenn die Frage von der Möglichkeit adäquater Begriffe statt finden soll. Der Verstand hat dabey schlechterdings weiters nichts zuthun, als das Mannichfaltige, das in den sinnlichen Vorstellungen enthalten ist, in Einheit zusammen zu fassen.

Wenn unter innern Merkmalen der Begriffe das Mannichfaltige verstanden wird, das in der Form

des

Digitized by Google

Seyns nennen; wie würde die bestimmte Fortsetzung des Seyns in der Zeit heissen müssen, wenn die Dauer auf eine unbestimmte Zeit sich bezöge? Die unbestimmte Zeit, das ist, diejenige, bey welcher nicht gesetzt wird, in welchem Momente sie anfangen und aufhören soll, ist auch die unendliche Zeit, die Fortsetzung des Seyns in derselben würde also eher Beharrlichkeit als Dauer genennet werden müssen; denn Beharrlichkeit ist Daseyn zu aller Zeit.

Allein die Beziehung der Zeit, als Anschauung a priori auf das bloße Daseyn, als reinen Verstandesbegriff, gewähret weiter nichts als ein leeres Gedankenspiel und schlechterdings keine reale Erkenntniß; eine solche erfordert noch etwas mehr, als die bloße Verbindung einer Kategorie mit der Zeit. Diese letztere ist nur das Medium, wodurch ein Verstandsbegriff gebraucht, angewendet werden kann. Da nemlich die Begriffe an sich und als bloße Formen, Gegenstände zu denken, leer und ohne allen objektiven Inhalt, die Anschauungen aber für sich allein und ohne Verknüpfung mit Begriffen blind sind und keine Erkenntniß gewähren; so wird, um diese zu erhalten, erfordert, daß Begriffe sich auf Gegenstände der Anschauung beziehen, daß Gegenstände der Anschauung unter Begriffe subsumiret werden müssen. Da aber beyde, Begriffe und Erscheinungen, gar nichts Gleichartiges, das eine Verbindung zwischen ihnen zuließe, an sich haben, indem jene a priori durch die Natur unseres Verstandes selbst bestimmt sind, letztere aber a posteriori durch Empfindung gegeben werden, so muß etwas ins Mittel treten, das diese Vereinigung durch das Homogene, das es von beyden an sich hat, bewürken kann, und dieses vermittelnde Etwas, das das Schema genannt wird, ist die allgemeine Form der Anschauungen, die bloße Zeit. Denn sie selbst, in wiefern sie vorgestellt

Digitized by Google

stellt werden kann, ist eine Anschauung, und also in dieser Rücksicht mit den Gegenständen der unmittelbaren sinnlichen Vorstellungen, oder Erscheinungen, homogen; und da sie eine Anschauung a priori ist, so ist sie in dieser Rücksicht auch mit den Begriffen gleichartig, und also geschickt, diese Verknüpfung zwischen beyden zu bewürken.

Die Schemate, oder die mit der allgemeinen Form der Anschauung, nemlich der bloßen Zeit verknüpften Formen, Gegenstände zu denken, oder die Begriffe, sind es also eigentlich, welche reale Erkenntnisse zu Stande bringen.

Die Kategorien für sich allein, rein vorgestellt, sind nur bloß Formen des Denkens; nur durch die Anwendung derselben auf die Zeit, und indem sie mittelst dieser sich auf einen in der Vorstellung gegebenen Stoff, dem ein Gegenstand ausser der Vorstellung entspricht, beziehen, werden sie zu Formen des Erkennens.

Soll nun die Kategorie des Seyns oder Daseyns in Verbindung mit der Zeit ein Erkenntniß abgeben, so muß sich letztere unmittelbar auf eine Erscheinung beziehen.

Nun sind nicht mehr als drey Modifikationen der Zeit in Rücksicht auf das Daseyn denkbar; oder, es ist nur ein dreyfaches Daseyn in der Zeit möglich. Nemlich ein Daseyn zu aller Zeit — das Beharrliche; ein Daseyn zu verschiedener Zeit, — die Folge; und ein Daseyn zu einerley Zeit — das Zugleichseyn. In Ansehung der erstern wird an den Erscheinungen etwas als zu aller Zeit existirend betrachtet; in Ansehung der zweyten, wird ein in der Zeit Gegebenes als Grund eines andern in der Zeit Gegebenen betrachtet; das Seyn in der Zeit des einen hängt von dem

Digitized by Google

Seyn in der Zeit des andern ab. In Ansehung der dritten werden die Objekte nicht als auf einander folgend, sondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht. Hier betrachten wir blos das Beharrliche. Beharrlichkeit ist die durch die Zeit versinnlichte Kategorie oder das Schema der Substanz. Da nun die Schemate die Formen sind, die jeder a posteriori gegebene Stoff im Gemüthe annehmen muß, wenn aus demselben Erkenntniß werden soll, und sie, indem sie mit diesem Stoffe, auf das, was ihm ausser der Vorstellung entspricht, nemlich den Gegenständen, bezogen werden, allgemeine Merkmale der erkennbaren, (denkbaren und zugleich anschaulichen) Gegenstände sind, so muß auch das Beharrende, als Schema der Substanz einen Stoff enthalten, und dieser Stoff einem ausser der Vorstellung vorhandenen Gegenstande entsprechen; er muß also auch dem äussern Sinne gegeben werden können; das Beharrliche muß nur im Raume und in der Zeit erkennbar seyn, und es muß ihm das Prädikat der Ausdehnung zukommen können. Diese Substanz (Substantia phoenomenon) ist nun und kann nichts anders seyn, als der angeschaute Gegenstand selbst, in wiefern er als das Substrat alles dessen, was an ihm wechselt, der Art und Weise seiner Existenz, seiner Bestimmungen und Accidenzien, vorgestellt wird. Und dieser Begriff des Beharrlichen an den Gegenständen ist so nothwendig, daß ohne demselben schlechterdings nichts denkbar wäre, welches als Subjekt in einem kategorischen Urtheile gebraucht werden könnte; und da Substanz und Accidenz, das Beharrliche und Veränderliche, Korrelata sind, so würden lezteres, wenn die erstern aufgehoben würden, gar nicht mehr denkbar seyn; die Wahrnehmung der Accidenzien, die einem Objekte, inhäriren, würde gar nicht möglich seyn, wenn man den Begriff der Substanz nicht auf jedes empirisch gegebene Individuum anwenden könnte.

Ohne

Digitized by Google

Ohne ein Beharrliches, ohne ein Reales, das zu aller Zeit existirt, können auch die zwey Modi der Zeit, Succeßion und Simultaneität der Erscheinungen gar nicht gedacht werden. Denn da verschiedene Zeiten, und einerley Zeit, nothwendig alle Zeit, die bloße Zeit voraussetzen, so setzt auch das Daseyn zu verschiedenen Zeiten, oder der Wechsel und das Daseyn zu einerley Zeit, ein Daseyn zu aller Zeit, ein Beharrliches, voraus. Nur in diesem Beharrlichen ist ein Wechsel oder eine Folge und ein Zugleichseyn. So wie nun die bloße Zeit als eine versinnlichte protensive Größe d. i. als eine solche, die blos durch die Länge bestimmt ist, vorgestellt werden muß, so muß auch die Beharrlichkeit, oder das Seyn zu aller Zeit nicht minder unter dem Bilde einer solchen protensiven Größe vorgestellt werden. Denn die Substanz beharret, ist zu aller Zeit, weil, wenn sie wechselte, sie wieder auf etwas anders, auf das sich alles Wandelbare und Wechselnde nothwendig beziehen muß, bezogen werden müßte; nun ist aber vermöge der Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens, das an Anschauungen und Begriffe gebunden ist, nichts als die Gegenstände, in wiefern sie den Grund der Würklichkeit der Accidenzien und deren Wechsel enthalten, als Substanzen erkennbar, folglich müssen sie auch, als solche, beharren, d. i. zu aller Zeit seyn. Weil aber nicht erkannt werden kann, was die Substanz als Ding an sich, ihrer innern Beschaffenheit nach, ist, sondern die Erkenntniß derselben sich nur auf die Kräfte und Handlungen, die wir an den Gegenständen im Raume wahrnehmen, einschränkt, so kann auch jene protensive Größe des Beharrlichen nicht nach dem Entstehen, würken und aufhören, oder überhaupt nach den Aeußerungen oder dem Stillstand dieser Kräfte gemessen werden. Ihr Maas ist vielmehr die Zeit selbst. Da indessen durch diese Aeusserungen der Kräfte, die wir an den angeschauten

Digitized by Google

Gegenständen sinnlich wahrnehmen, gewisse Abschnitte empirisch erkennbar werden, indem sich uns in der Anschauung Verhältnisse der Zeit zwischen ihrem Anfange, Fortgange und Ende aufdringen; so sind sie allerdings geschickt, die Abtheilungen oder Verhältnisse der Zeitfolge oder bestimmte protensive Größen in Rücksicht auf das Daseyn der Erscheinungen, als solche, festzusetzen. Eine solche durch den Anfang, Fortgang und das Ende einer Handlung oder Kraftäusserung oder durch sonst beliebige anschauliche Merkmale und Kennzeichen bestimmte oder begrenzte protensive Größe des Daseyns der Erscheinungen, als solcher, (nicht als Substanzen genommen) heißt nun nicht mehr Beharrlichkeit, denn diese hat keine Grenzen, sondern sie erhält den Namen der Dauer. Ob aber diese gleich nicht selbst Beharrlichkeit ist, so setzt sie doch diese voraus, weil ohne dieselbe Handlungen und Kraftäußerungen, als Accidenzien oder als anschauliche Prädikate eines beharrlichen Subjekts, gar nicht möglich sind.

VI. Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich eins und dasselbe.

Was Spinoza unter Vollkommenheit versteht, erklärt er in der Vorrede zum vierten Theile seiner Ethik. „Unter Vollkommenheit überhaupt, heißt es daselbst, verstehe ich die Realität, das Würkliche, d. i. das Wesen eines jeden Dinges selbst, in wiefern es auf gewisse Weise existirt und würkt, ohne auf die Dauer desselben Rücksicht zu nehmen.„ Vollkommenheit ist ihm also so viel als das Beysammenseyn alles dessen, was zur Natur eines existirenden Dinges gehört. Man muß dergleichen Erklärungen, wozu auch die folgende von dem einzelnen Dinge gehört, einstweilen gelten lassen, bis

Digitized by Google

bis man sieht, wo Spinoza mit ihnen hinaus, wozu er sie brauchen will.

VII. Unter einzelnen Dingen verstehe ich solche, die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen in einer Handlung dergestalt zusammen treffen, daß sie alle zugleich die Ursach einer Würkung sind, so betrachte ich sie alle in sofern als eine einzelne Sache.

Spinoza versteht unter den einzelnen Dingen seine Modifikationen der göttlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens; sie stehen im Gegensatz mit seiner Substanz, die zwar auch von ihm ein Ding genannt wird, aber ihm, wenn man sich so ausdrücken darf, eine res totalis seu uniuersalis, dabey unendlich, grenzenlos und von unbestimmten und unbestimmbaren Daseyn ist.

Grundsätze.

I. Das Wesen des Menschen involvirt keine nothwendige Existenz, d. i. nach der Ordnung der Natur ist es eben so wohl möglich, daß dieser und jener Mensch existire, als daß er nicht existire.

Wenn hier das Wesen des Menschen als Ding an sich genommen würde, so könnte die Existenz, die man ihm beylegte, keine andere als eine blos logische, nemlich des Verstandsbegriffs vom Wesen seyn. (M. s. die Anmerk. zur 2ten Definit.) Diese will aber Spinoza nicht, sondern ein würkliches Daseyn der Erscheinungen, ein Daseyn in der Zeit. Ein solches Daseyn kann aber

Digitized by Google

auch dem Menschen überhaupt, als allgemeinem Begriff genommen, so wenig als dem Wesen desselben, als Ding an sich, beygelegt; sondern es muß der Begriff dieses Daseyns mit einem bestimmten Menschen, als Erscheinung, verknüpft werden. Daß dieses die Absicht des Verfassers sey, erhellet aus der diesem Grundsatze beygefügten Erläuterung. Aber dann irrt er auch und ist nicht bestimmt genung, wenn er alle nothwendige Existenz dieses und jenes (d. i. dieses bestimmten anschaulichen) Menschen, der würklichen Individuen ausschließt. Denn auser der unbedingten Nothwendigkeit der Existenz, giebt es auch eine bedingte, und das Daseyn eines bestimmten Menschen muß vermöge des Gesetzes der Causalität als bedingt nothwendig gedacht werden. Es ist bedingt nothwendig, weil es von etwas abhängt, das ihm als Ursache vorausgeht. Sobald aber etwas als Ursache gedacht wird, muß auch die ihm entsprechende Würkung, um deren willen es Ursach ist, nothwendig gedacht werden; aber eben wegen der Abhängigkeit von jener Ursach, nur als bedingt nothwendig. Die Erläuterung des Spinoza hat also im Grunde keinen Sinn; denn gerade die Ordnung der Natur, nach welcher Würkungen, Ursachen voraussetzen, Erscheinungen aus vorhergehenden Erscheinungen erfolgen, macht es, daß dieser oder jener bestimmte Mensch existiren müsse; und es ist ein gerader Widerspruch, zu sagen, es sey nach der Ordnung der Natur möglich, daß dieser bestimmte Mensch, dieses gegebene Individuum, nicht existire. Alles in der Sinnenwelt hängt von Bedingungen ab, Nothwendigkeit als ein Verstandsbegriff der kann also, auf Gegenstände der Sinnenwelt angewandt, auch nur bedingt seyn. Unbedingte Nothwendigkeit findet nur bey den Gesetzen des Denkens und der praktischen Vernunft, also nur im transcendentalen Gebrauche des Verstandes und der Vernunft statt, sobald man sie hingegen

mi

Digitized by Google

mit transscendenten Ideen und allgemeinen Begriffen als würklichen anschaulichen Objekten verschwistern will, gewährt sie gar keine reale Erkenntniß und hat keine Bedeutung.

II. Der Mensch denkt.

III. Die Weisen zu denken, als Liebe, Begierde, oder solche, die man Affekten des Gemüths zu nennen pflegt, können nicht statt finden, wenn nicht in demselben Individuo der Begriff (Idea) von der geliebten, begehrten Sache u. s. w. vorhanden ist. Wohl aber kann es einen Begriff (idea) geben, wenn auch keine andere Weise zu denken statt fände.

Dies heißt weiter nichts, als, die pathologischen Gefühle setzen zu ihrer Entstehung die Vorstellung des afficirenden Gegenstandes voraus; diese Vorstellung muß jederzeit vorausgehen, ehe ein ihr entsprechendes Gefühl entstehen kann. Hingegen ist es nicht nothwendig, daß eine Vorstellung von einem empirischen Gegenstande von einem pathologischen Gefühl der Lust und Unlust begleitet werde, unsern Willen sinnlich bestimme. Was zu diesem Satze zu erinnern seyn möchte, soll, um Wiederhohlung zu vermeiden, bey dem 11ten Satze, wo er seine Anwendung bekömmt, beygebracht werden.

IV. Wir empfinden, daß ein Körper auf mannichfaltige Weise afficiret werde.

V. Wir empfinden und nehmen keine andere einzelne Dinge wahr, als nur Körper und Weisen zu denken.

Digitized by Google

Die Heischesätze folgen unten nach dem 13ten Satze.

D. i. die einzelnen Dinge, die wir empfinden, und deren wir uns bewußt werden, sind nur körperliche Gegenstände, nebst allem, was an ihnen einen Eindruck auf unsere Sinnenorgane zu machen im Stande ist; ingleichen die Weisen des Denkens, zu welchen letztern nach dem Spinoza die Begriffe und pathalogischen Gefühle gerechnet werden; mit einem Worte, die Gegenstände des äussern und innern Sinnes, die materielle und intellektuelle Natur.

Erster Satz.

Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.

Beweiß.

Die einzelnen Gedanken, oder diese und jene Gedanken sind Weisen, welche die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken, (nach dem Coroll. des 25sten Satzes im I. Th.) Es kömmt also Gote (nach der 5ten Def. des I. Th.) ein Attribut zu, dessen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten ist, und durch welchen die letztern ebenfalls wieder gedacht werden. Das Denken ist also eines von den unendlichen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt, (nach der 6ten Defin. im I. Th.) oder Gott ist ein denkendes Ding.

Scho-

Digitized by Google

Scholium.

Dieser Satz erhellet auch daraus, daß wir ein Wesen von unendlichem Denken uns vorstellen oder denken können. Denn je Mehreres sich ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr Realität oder Vollkommenheit müssen wir ihm auch nach unsern Begriffen zueignen. Es ist also ein Wesen, das Unendliches auf unendliche Weisen zu denken vermag, nothwendig auch in Ansehung der Kraft zu denken unendlich. Da wir nun, wenn wir nur auf das Denken Rücksicht nehmen, ein unendliches Wesen denken, so ist auch das Denken nothwendig (nach der 4ten und 6ten Defin. des I. Th.) eines von den unendlichen Attributen Gottes; wie ich erweisen wollte.

Daß Gott ein denkendes Wesen sey, ist ein Satz, den wir nothwendig als Folge annehmen müssen, sobald wir durch das Bedürfniß der praktischen Vernunft genöthiget werden, einen höchsten Urheber der Natur und Sittenwelt und ihrer Gesetze anzunehmen. Dieses Bedürfniß ist aber da, und besteht in der moralischen Einheit, auf die wir ohne die Idee einer höchsten Gottheit schlechterdings Verzicht thun müßten. Reine Sittlichkeit ist in der Welt der Erscheinungen, die nur nach physischen Gesetzen regieret wird, nicht nothwendige Bedingung der Glückseligkeit, und diese nicht nothwendige Bedingung der Sittlichkeit; beyde Sittlichkeit oder Tugend und Glückseligkeit sind in dieser Sinnenwelt von einander unabhängig. Es sind aber beyde, reine Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit, die einzigen Zwecke vernünftiger Wesen; und diese können schlechterdings mit einander nicht in Harmonie gebracht wer-

Digitized by Google

den, wenn man nicht annimmt, daß eine moraliſche Welteinrichtung vorhanden ſey, in welcher Glückſeligkeit die nothwendige Folge der reinen Sittlichkeit iſt. Eine ſolche beſte Welt würde aber nicht möglich ſeyn oder gedacht werden können, wenn man nicht ein Weſen vorausſetzte, das der Urheber der phyſiſchen und ſittlichen Geſetze der Welt und der Grund der Verbindung beyder zur möglichen Erreichung jener Zwecke vernünftiger Weſen wäre. Soll aber das höchſte Weſen Urheber der moraliſchen Welteinrichtung ſeyn, ſo müſſen ihm auch die Eigenſchaften beygelegt werden, durch welche dieſe moraliſche Welteinrichtung als ſolche möglich wird. Es muß alſo den höchſten Verſtand, und die höchſte Vernunft beſitzen, d. i. einen von allen Einſchränkungen durch Sinnlichkeit freyen Verſtand und Willen.

So ſicher und beruhigend aber der Weg iſt, welchen die praktiſche Vernunft einſchlägt, um den Glauben an ein höchſtes, verſtändiges, vernünftiges, denkendes Weſen zu begründen, ſo unſicher und unbefriedigend iſt hingegen das Verfahren der Vernunft, wenn ſie auf dem ſpekulativen Wege eine würkliche Erkenntniß der weſentlichen Eigenſchaften Gottes, mithin auch der, des unendlichen Denkens, aufzuſtellen unternimmt, wie es hier bey Spinoza der Fall iſt. Wir haben ſchon im erſten Theile an mehrern Orten geſehen, daß er keinen ſpekulativen Vernunftbeweis vom Daſeyn Gottes aufzubringen im Stande war, und daß er allenthalben das, was nur Vernunftidee und Princip des Denkens war, für würkliches auſſer ſeiner Vorſtellung exiſtirendes Objekt genommen hatte; wie mag er alſo im Stande ſeyn, etwas von Eigenſchaften eines Weſens zu wiſſen und zu beweiſen, da er von dem Daſeyn des Weſens ſelbſt, welchem dieſe Eigenſchaften zukommen ſollen, nichts wiſſen und beweiſen kann.

Er

Digitized by Google

Er hat nicht bewiesen, und konnte auch schlechterdings, vermöge der Einrichtung unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, nicht beweisen, daß die einzelnen Gedanken der Menschen Weisen des göttlichen Denkens wären; da dem Menschen sowohl seinem innern als äussern Sinne, in Ansehung solcher transscendenten Gegenstände, dergleichen die Gottheit als wirklicher Gegenstand ist, jede Erfahrung, jede empirische Anschauung, die doch zur Erkenntniß der ausser seiner Vorstellung existirenden Objekte nothwendig erfordert wird, gänzlich abgeschnitten und versagt ist.

Wir können eben so wenig mit Zuverlässigkeit analogisch von unserm Daseyn auf das Daseyn Gottes, von unserm Denken auf das Denken Gottes schliessen, als wir von der Art und Weise, wie wir denken, auf die Art und Weise des göttlichen Denkens zu schliessen berechtiget sind. Dieses Verfahren bringt den dogmatischen Anthropomorphismus zuwege, der die Eigenschaften sinnlicher Wesen zu Eigenschaften der übersinnlichen macht, und sich anmaßt das festzusetzen, was ein solches übersinnliches Wesen an sich sey, indeß der blos symbolische Anthropomorphismus nur das Verhältniß eines übersinnlichen Wesens z. B. der Gottheit, zu sinnlichen Wesen anzeigt, und nur erst statt findet und gültig wird, wenn die Annehmung eines solchen übersinnlichen Wesens ein nothwendiges Bedürfniß der praktischen Vernunft geworden ist.

Diesem Beweis hat Spinoza noch einen andern im Scholio beygefügt, dem seine Kraft nicht weniger fehlt. Man kann zuförderst mit Grunde läugnen, daß wir uns ein unendliches Denken oder ein Wesen, das Unendliches auf unendliche Weisen denkt, vorstellen oder denken können. Denn es ist das Denken des übersinnlichen

höch-

Digitized by Google

höchsten Wesens nicht selbst, das wir uns vorstellen, nicht das, worinn es objektiv und positiv besteht, sondern ein Wegnehmen und Wegdenken der Schranken unseres Denkens, mithin eine negative Bestimmung desselben; wobey uns überdieß die Vorstellung, wie man ohne Anschauung, nach aufgehobener Sinnlichkeit, auf unendliche Weisen, als in welchen auch die würkliche, anschauende Erkenntniß, die Anwendung der Verstandesgesetze auf Gegenstände der sinnlichen Erfahrung mit begriffen ist, denken könne, gänzlich unmöglich wird. Gesetzt aber auch, daß sich ein unendliches Denken denken ließe, so folgt aus dem Daseyn dieser Idee in uns doch noch nicht nothwendig, daß ihr auch ein Objekt ausser unserer Vernunft und Vorstellung entsprechen müsse; oder wir würden aus gleichem Grunde berechtigt seyn, die objektive Existenz aller uns nur erdenklicher und in unserer Einbildung zusammengesetzter Vernunftwesen und Phantasmen als erwiesen anzunehmen.

Zweyter Satz.

Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.

Beweis.

Dieser wird auf eben die Art geführt, wie bey dem vorhergehenden Satze.

Und so enthält denn auch die vorige widerlegende Anmerkung die Gründe zur Widerlegung des gegenwärtigen Satzes. Obgleich Spinoza sich nirgend in seinen Werken bestimmt erklärt hat, was er unter Ausdehnung, in wiefern sie eine Eigenschaft der unendlichen Substanz ist, verstehe, so erhellet doch aus der Vergleichung

Digitized by Google

dung dessen, was er von der Ausdehnung in dieser Rücksicht an mehrern Stellen seiner Schriften gesagt hat, daß er mit diesem Ausdrucke das Substanzielle der Körperwelt überhaupt, der ganzen körperlichen Natur, woran alle einzelnen Körper Theil nehmen, das was übrig bleibt, wenn man die Materie, oder das, was alle Körper im ganzen All der Schöpfung undurchdringlich macht, hinwegnimmt, bezeichne, welches Uebrigbleibende dann schlechterdings eine Einheit, ein wesentliches, unendliches, grenzenloses und untheilbares Eins, welchem weder etwas abgenommen noch hinzugesetzt werden kann, ausmacht; das absolute Substrat der körperlichen Natur. Der Grund der Täuschung des scharfsinnigen Mannes ist nicht weit herzuholen. Das, was er als ein objektiv existirendes substanzielles Eins, als objektiv ausser seiner Vorstellung vorhandenes absolutes Substrat der ganzen materiellen Masse des Alls nimmt, ist nur eine Idee, nur eine Form unserer Vorstellungen, und insonderheit die Form unserer äußern Sinnlichkeit, die subjektive Bedingung unserer äußern Anschauungen, nemlich der absolute, immaterielle Raum, der die Vorstellung von dem würklichen Äussereinanderseyn von der materiellen Ausdehnung möglich macht; der blos durch die Anwendung und Beziehung auf würkliche Erscheinungen eine Bedeutung erhalten kann, allein und für sich selbst aber tod und bedeutungslos ist, so wie auf Gegenstände als Dinge an sich bezogen und angewandt einen blos transscendentalen Schein, niemals aber reale Erkenntniß gewährt.

Dritter Satz.

Gott hat nothwendig einen Begriff sowohl von seinem Wesen, als von allem,

Digitized by Google

lem, was aus seinem Wesen nothwendig erfolgt.

Beweis.

Denn Gott kann (nach dem 1sten Satz dieses Th.) Unendliches auf unendliche Weisen denken, oder (welches eben so viel ist, nach dem 16ten Satze des 1sten Th.) von seinem Wesen und von allem, was aus demselben nothwendig folgt, sich einen Begriff machen. Nun ist aber alles, was in Gottes Macht stehet, nothwendig (nach dem 35sten Satz des 1sten Th.) also hat er auch nothwendig einen solchen Begriff, und dieser ist (nach dem 15ten Satze des 1sten Th.) nur allein in ihm.

Anmerkung.

Der gemeine Mann versteht unter der Macht Gottes den freien Willen und das Recht desselben auf alle existirende Dinge, welche um deswillen auch gemeiniglich für zufällig gehalten werden. Denn, sagt man, Gott hat die Macht, alles zu zerstöhren und wieder zu vernichten. Auch vergleicht man oft die Macht Gottes mit der Gewalt der Könige. Dieses alles habe ich aber in dem 1sten und 2ten Coroll. zum 23sten Satze des 1sten Theils widerlegt, und in dem 16ten Satze desselben Theils gezeigt, daß Gott nach eben der Nothwendigkeit handle, nach welcher er sich selbst erkennet, d. i. eben so, wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (nach der übereinstimmigen Meynung aller) folgt, daß sich Gott

selbst

Digitized by Google

selbst erkennet, folgt auch aus eben dieser Nothwendigkeit, daß er Unendliches auf unendliche Weisen thue. Hernach habe ich in dem 34sten Satze des 1sten Th. gezeigt, daß die Macht Gottes nichts anders als sein Wesen selbst sey. Es ist uns also eben so unmöglich, uns vorzustellen, daß Gott nichts thue, als es uns unmöglich ist, zu denken, daß er nicht existire. Wenn es mir ferner vergönnet wäre, diese Sache weiter zu verfolgen, so könnte ich zeigen, daß jene Macht, die der gemeine Mann Gott andichtet, nicht nur eine blos menschliche sey, (woraus erhellet, daß man sich Gott als einen Menschen vorstelle) sondern daß diese Macht sogar ein Unvermögen, eine Ohnmacht mit sich führe. Ich mag mich aber über eine und dieselbe Sache nicht so vielmal einlassen; sondern ersuche nur den Leser inständig, das, was im ersten Theile von dem 16ten Satze an bis ans Ende über diesen Gegenstand gesagt worden ist, in genaue Ueberlegung zu ziehen. Denn man wird meinen Sinn nicht richtig fassen, wenn man sich nicht sehr hüter, die Macht Gottes mit der menschlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu verwechseln.

Der Beweis dieses dritten Satzes steht und fällt mit dem ersten Satze dieses Theils, weshalb ich hier blos auf meine Anmerkung zu denselben zu verweisen brauche. Nur als nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft sind wir genöthiget, das Daseyn eines höchsten Wesens und mit diesem zugleich die Eigenschaften eines unendlichen Verstandes und einer unendlichen Vernunft und Heiligkeit, nebst allem, was aus diesen Eigenschaften noth-

wen-

Digitized by Google

wendig folgt, mithin auch eine Erkenntniß seiner selbst, oder wie sich Spinoza ausdrückt, einen Begriff in ihm von seinem eignen Wesen, und von allem, was er schaft und würkt, oder wovon er als Ursache betrachtet wird, anzunehmen. Gott, als würklich außer uns existirendes Objekt, ist für uns nicht erkennbar, er, sein Wesen selbst, ist kein Gegenstand unserer Anschauung; es giebt also nichts, kein sinnliches Zeichen und Merkmal, wodurch er uns zu erkennen gäbe, daß in ihm ein Begriff ein Erkenntniß von seinem eigenen Wesen, und von dem, was aus demselben nothwendig folgte, vorhanden sey. Legt man den transscendentalen Begriff von Gott, der eine bloße Idee ist, zum Grunde, so berechtiget uns derselbe nicht mehr von ihm zu fodern, als was er selbst als Idee geben kann; was man aus ihm folgern und herleiten mag, muß die Natur desselben, als welche das Ideale ausmacht, ebenfalls an sich behalten; man kann es nicht aus der Vernunft heraus und als etwas, das ausser uns würklich und objektiv da wäre, hinsetzen; das, was blos denkbar ist, kann dadurch, daß es denkbar ist, noch keine objektive Existenz erhalten. Was übrigens in dem Beweise des Verfassers so wie in dem Schol. dazu von der Macht Gottes gesagt wird, ist bereits in dem ersten Theile in meinen Anmerkungen zu den von ihm hier allegierten Stellen, zur Genüge geprüft worden, wohin also auch ich verweise.

Vierter Satz.

Der Begriff Gottes, aus welchem Unendliches auf unendliche Weisen folgt, kann nur ein einziger seyn.

Beweis.

Digitized by Google

Ein unendlicher Verstand begreift nichts als die Attribute und Affectionen Gottes (nach dem 30sten Satze des 1sten Th.) Nun ist Gott nur ein einziger (nach dem 1sten Corall. zum 12ten Satz des 1sten Th.) Also kann der Begriff Gottes, aus welchem Unendliches auf unendliche Weise folget, nur ein einziger seyn.

Der Sinn des obigen Satzes ist nach populärer Vorstellungsart kein anderer, als: der Begriff Gottes von seinem unendlichen Wesen schließt schlechterdings alle andere Begriffe von irgend andern unendlichen Wesen aus, er erschöpft sich durch sich selbst, ausser ihm in Gott, ist weiter kein Begriff von einem Gotte möglich. So, wie es nur ein höchstes vollkommenstes unendliches Wesen giebt und gedacht werden kann, so kann auch nur ein einziger Begriff von einem solchen höchsten Wesen in demselben selbst seyn und gedacht werden. Zur Prüfung und Beurtheilung dieses Satzes sind die Data bereits in den Anmerkungen zu den vorigen Sätzen dieses Theils und zum 14ten u. 30sten Satze des 1sten Theils gegeben worden, worauf ich mich also beziehe.

Fünfter Satz.

Gott ist die Ursach des formalen Wesens der Begriffe, aber nur in wiefern er als ein denkendes Wesen betrachtet wird, nicht aber in wiefern man ihn unter einem andern Attribute denkt. Das heißt: die Begriffe von den Attributen Gottes sowohl als von den einzelnen Dingen, haben nicht die begriffenen oder vorgestellten

Digitized by Google

gestellten Dinge zur würkenden Ursache, sondern Gott selbst, in wiefern er ein denkendes Wesen ist.

Beweis.

Dieser Satz erhellet zwar aus dem vorhergehenden 3ten Satze. Denn dort schlossen wir, Gott könne den Begriff von seinem Wesen und von allem, was aus demselben nothwendig folge, blos in sofern formiren, als er ein denkendes Wesen, nicht aber in sofern, als er der Gegenstand seines Begriffs sey. Folglich ist Gott, in wiefern er ein denkendes Wesen ist, die Ursache des formalen Wesens der Begriffe. Man kann aber den Beweis dieses Satzes noch auf folgende Art führen. Das formale Wesen der Begriffe ist eine Art und Weise zu denken, (wie für sich erhellet) d. i. (nach dem Corol. des 25. Satzes im 1sten Th.) eine Art und Weise, welche die Natur Gottes, als eines denkenden Wesens, auf gewisse Weise ausdrückt; sie schließet also (nach dem 10ten Satze im 1sten Th.) den Begriff von keinem andern Attribute Gottes in sich, und ist folglich auch (vermöge des 4ten Grundsatzes des 1sten Th.) die Würkung keines andern Attributs, als des Denkens. Mithin ist Gott nur in sofern die Ursache des formalen Wesens der Begriffe, in wiefern er ein denkendes Wesen ist.

Unter dem formalen Wesen der Begriffe kann hier nichts anders verstanden werden, als die bloße Vorstellung, in wiefern sie zwar einem sinnlichen Gegenstande entspricht aber ganz abgesondert von demselben und für

Digitized by Google

für sich betrachtet wird. Nach Spinoza haben die Vorstellungen nur ein formales Seyn, zu dem also auch das mit gehört, was wir den Stoff oder das Materiale der Vorstellungen, dem ein Gegebenes in der Anschauung entspricht, nennen. Ihm steht das formale Seyn der Vorstellungen nicht dem Materialen in der Vorstellung, sondern nur dem Materialen der Anschauung, den Erscheinungen selbst entgegen. Die Vorstellungen von den Dingen sind dem Spinoza so gut einzelne Dinge als die Objecte der Anschauungen, und beyde haben ihre eigene und von einander unabhängige Ordnung und Causalverbindung, dergestalt, daß keine von beyden die Ursache der andern werden kann, jede bezieht sich auf eine besondere göttliche Eigenschaft. Man sieht aber leicht, daß hier der Fehler in dem übersehenen Unterschiede zwischen der Form und der Materie oder dem Stoff in der Vorstellung selbst, liege; welcher letztere nicht etwas a priori und vor aller Erfahrung für sich selbst im Gemüthe vorhandenes seyn kann; sondern ein Etwas, dem ein Gegenstand in der Anschauung correspondiren und das unserer Sinnlichkeit gegeben seyn muß. Die sinnlichen Vorstellungen können wir also auf keine Weise den Erscheinungen so entgegen stellen, daß beyde einander wechselseitig ausschliessen, daß beyde blos und für sich betrachtet als einzelne Dinge von einander unabhängig existiren könnten, ohne daß eines des andern bedürfte; vielmehr kann es schlechterdings keine sinnlichen Vorstellungen und Begriffe geben, wenn nicht dabey Erscheinungen und ihre Anschauung vorausgesetzt werden, und die Erscheinungen würden in Rücksicht auf unsere Erkenntniß ohne die in unserm Gemüthe a priori bestimmten Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, so gut als nicht vorhanden seyn.

Auf eine andere Art weiß ich mir das Esse formale ideatum des Spinoza nicht zu erklären, als daß ich

Digitized by Google

es dem Materiellen, den Erscheinungen selbst entgegen setze; und ob er gleich diesen Unterschied nirgend in seinen Werken macht, so erklärt er doch auch eben so wenig, was er unter dem esse formale idearum verstanden wissen wolle.

In der That wäre Spinoza auf einem sehr guten Wege zur Erforschung der Gesetze des Verstandes gewesen, wenn er nicht so fest und unbeweglich auf seinem esse formale allein mit seinen Gedanken gehaftet und sich auch um das ihm entgegenstehende esse materiale idearum, das ihm so nahe lag, bekümmert hätte; weil er dann eingesehen haben würde, daß in allen unsern Vorstellungen neben der Form auch ein Stoff der Vorstellung seyn müsse, der von dem Gegenstande selbst oder dem objektiven Stoffe im Bewußtseyn verschieden sey. So aber hielt der Gedanke, daß die Idee von einer einzelnen Sache und diese einzelne Sache ganz dasselbe, daß der Begriff oder die Vorstellung von einem Körper und der Körper, die Vorstellung von einem Zirkel und der Zirkel selbst ganz einerley sey, so fest an ihm, daß es ihm unmöglich war, sich von ihm loszureissen. Oder hat er diesen Unterschied zwischen Form und Materie der Vorstellungen vielleicht mit Vorbedacht umgangen und wissentlich zurückgehalten, weil er etwa merkte, daß sie für die von ihm behauptete Objektivität seiner transscendenten Ideen von Gott und seinen Eigenschaften und also auch für die Behauptung in dem gegenwärtigen Satz, daß die formalen Begriffe von den Attributen Gottes mithin auch der formale Begriff von dem Attribute der Ausdehnung nicht den vorgestellten Gegenstand, nehmlich die Ausdehnung, sondern, Gott selbst als denkendes Wesen zur Ursach habe, zerstörend wäre? Denn sobald er zugab, daß das Materiale in den Vorstellungen einem Materiale in den Erscheinungen entsprechen müsse, wenn

ein

Digitized by Google

ein vollständiges Erkenntniß zu Stande kommen sollte, so würde er auch, da es ihm nicht möglich war zu leugnen, daß ihm keines von beyden göttlichen Attributen in der Erfahrung und ausser seiner Vorstellung gegeben sey, haben bekennen müssen, daß das, was er an ihnen für objektiv hielt, nur subjektiv in ihm selbst als Idee vorhanden wäre, daß seiner Idee von dem göttlichen Denken und der göttlichen Ausdehnung nirgend in der Erfahrung ein Subjekt, dem sie beyde als Prädikate zukämen, entspräche, und daß der Begriff von dem göttlichen Denken sowohl als von der göttlichen Ausdehnung schlechterdings alles Materiale in der Vorstellung desselben, mithin blos a priori als Idee in unserer Vernunft vorhanden sey.

Den Beweis des Satzes: daß Gott als denkendes Wesen die Ursach von dem formalen Wesen der Begriffe sey, muß man nach dem, was zum vorhergehenden dritten Satze, so wie zum Corol. des 25sten Satzes ingleichen zum 10ten Satze und 4ten Grundsatze des 1sten Theils angemerkt worden ist, prüfen und beurtheilen.

Sechster Satz.

Die Weisen oder Modifikationen eines jeden Attributs haben Gott zur Ursache, aber nur in sofern, als man sich ihn unter dem Attribute, zu welchem die Modifikationen gehören, denkt, nicht aber in sofern, als man ihn unter einem andern Attribute sich vorstellet.

Beweis.

Denn ein jedes Attribut läßt sich schon für sich selbst denken, ohne daß ein anderes dazu nöthig wäre, (nach

Digitized by Google

Hieraus folgt, daß die Denkkraft Gottes seiner wirkenden Thätigkeitskraft gleich sey. D. i. Alles was aus [illegible] nothwendigem Wesen Gottes formaliter folgt, das folgt auch aus dem Begriffe Gottes in eben der Ordnung und in eben dem Zusammenhange objective in Gott.

Scholium.

Ehe ich weiter gehe, muß ich etwas, wovon ich oben gehandelt habe, wieder in Erinnerung bringen, nemlich (a) alles was von einem unendlichen Verstande als ein solches, das zum Wesen einer Substanz gehöret, gedacht werden kann, gehöret zu dieser einzigen Substanz. folglich ist auch die denkende und die ausgedehnte Substanz nur eine und dieselbe Substanz, nur daß wir sie bald unter diesem, bald unter jenem Attribute sich vorstellt. (b) Eben also ist auch der Modus der Ausdehnung und der Begriff von diesem Modus eine und dieselbe Sache, und nur auf zweierley Weise ausgedrückt. Dieses scheinen einige Juden gesehen zu haben, welche behaupten, daß Gott, der Verstand Gottes, und die von ihm erkannten Dinge, eins und dasselbe wären. So ist z. B. ein würklich vorhandener Zirkel und der Begriff dieses Zirkels, der auch in Gott ist, eine und dieselbe Sache, die nur durch verschiedene Attribute ausgedruckt wird. (c) Wir mögen uns nun die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder sonst einem andern vorstellen, so werden wir immer

Digitized by Google

unter eine und dieselbe Ordnung, oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen untreffen, d. i. wir werden finden, daß immer nur Dinge, die einer und derselben Eigenschaft entsprechen, auf einander folgen. Ich habe ich aus keiner andern Ursache gesagt, daß Gott nur als denkendes Wesen die Ursach des Begriffes z. B. eines Zirkels und nur als ausgedehntes Wesen die Ursach des Zirkels selbst sey, als weil das formale Wesen des Begriffs des Zirkels nur durch eine andere Weise zu denken, als seiner nächsten Ursache, diese wieder durch eine andere und so ins unendliche fort, vorgestellt werden kann; dergestalt, daß so lange man die Dinge als Modifikationen des Denkens betrachtet, man auch die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen blos durch das Attribut des Denkens, hingegen wenn man die Dinge als Modifikationen der Ausdehnung ansieht, auch die Ordnung der Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklären müsse. Und so sich es auch in Ansehung der übrigen Attribute beschaffen. Daher ist Gott, in wiefern er aus unendlichen Attributen bestehet, in der That die Ursach der Dinge, wie sie an sich sind; ich kann aber diese Sache hier nicht deutlicher aus einander setzen.

Der Sinn dieses siebenten Satzes kann nicht zweifelhaft bleiben, sobald man den Beweis desselben und die Anwendung, die der Verfasser an verschiedenen Stellen von ihm macht, in Erwägung zieht. So wie nach Spinoza ein einzelnes Ding oder eine Modifikation als Würkung von einem andern einzelnen Dinge oder einer

Digitized by Google

andern Modifikation als Ursach hängt, so hängt auch der Begriff einer Würkung von dem Begriffe oder der Erkenntniß der Ursach ab. Oder so wie, nach ihm, ein gewisses einzelnes Ding oder eine gewisse Modifikation der göttlichen Eigenschaft der Ausdehnung die Ursach eines andern einzelnen Dinges oder einer andern Modifikation der göttlichen Eigenschaft der Ausdehnung als Würkung ist, so ist auch ein Begriff von einer bestimmten Sache oder von einer bestimmten Modifikation der göttlichen Eigenschaft des Denkens die Ursach von einem andern Begriffe, oder einer andern Modifikation der göttlichen Eigenschaft des Denkens, als Würkung. Der Sinn des obigen Satzes ist demnach dieser: so wie sich die Modifikationen der göttlichen Eigenschaft der Ausdehnung zu einander nach dem Gesetz der Caussalität verhalten, so verhalten sich auch die Modifikationen der göttlichen Eigenschaft des Denkens zu einander, ja auch die Begriffe in Gott selbst. Wie sich die sinnlichen Gegenstände zu einander verhalten, so verhalten sich auch die Vorstellungen und Begriffe zu einander, dergestalt, daß weder ein sinnliches körperliches Objekt in die Ordnung der Vorstellungen und Begriffe, noch ein Begriff in die Reihe der körperlichen Dinge zur Bewürkung eines Caussalverhältnisses treten kann, und daß diejenigen Dinge, welche Modifikationen der göttlichen Eigenschaft des Denkens sind, so wenig mit Dingen, die Modifikationen der göttlichen Eigenschaft der Ausdehnung sind, als umgewandt diese mit jenen, zu einem Verhältniß der Caussalität gelangen können; jede göttliche Eigenschaft auch ihr eigenes Reich von Modifikationen behauptet, dergestalt, daß das, was zur Ausdehnung als ihrem Urgrunde gehöret, in alle Ewigkeit nicht die Würkung des göttlichen Denkens, und das, wovon das göttliche Denken die Ursach ist, nie die Würkung der göttlichen Ausdehnung werden kann.

Ehe

Digitized by Google

Ehe ich weiter gehe, muß ich bemerken, daß dieses Räsonnement mit den Grundsätzen und dem Systeme deß Spinoza ganz consequent sey. Denn nach ihm besteht das All nur aus der einzigen höchsten Substanz und aus den Modifikationen ihrer Eigenschaften, deren Arten entweder Begriffe (Vorstellungen überhaupt) sind, welche der Eigenschaft des göttlichen Denkens, oder Körper, welche der Eigenschaft der göttlichen Ausdehnung entsprechen; nur das göttliche Denken ist die Ursache der Begriffe, mit völligem Ausschluß der Körper, und nur die göttliche Ausdehnung die Ursache der Körper, mit Ausschluß der Begriffe. Ausserdem sind ihm auch die Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, oder seine sogenannten einzelnen Dinge, und die Begriffe von denselben ganz einerley und dasselbe, was folglich von den einzelnen Dingen gilt, muß auch von den Begriffen derselben gelten, mithin muß auch die Ordnung und Verbindung, die unter jenen angetroffen wird, nicht minder unter diesen vorhanden seyn.

Nach allem diesem ist nun die Frage: ist denn auch würklich das Kausalverhältniß, die ursachliche Verbindung, die zwischen zwey oder mehrern sinnlichen Gegenständen obwaltet, und eben dieses Verhältniß oder diese Verbindung, die zwischen den Vorstellungen und Begriffen von denselben Gegenständen statt findet, einerley? kann man sagen: wie sich zwey Gegenstände in der Anschauung als Ursach und Würkung zu einander verhalten, so verhalten sich auch die Vorstellungen von diesen Gegenständen als Ursach und Würkung? Und hier fällt sogleich in die Augen, daß zwischen den sinnlichen Gegenständen selbst ohne Rücksicht auf unser Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen kein solches Verhältniß, keine solche Verbindung statt finden könne. Nur in sofern ist eine Kausalverbindung vorhanden, als ich sie mir vorstelle, denke,

Digitized by Google

d. i. der Reine Begriff der Causalität oder Ursächlichkeit, das Ursachwerden, oder Ursachseyn ist keine Eigenschaft, die an den Dingen haftete und anschaulich wäre, denn sonst müßte sie sich schon aus dem Begriffe eines jeden Dinges ergeben und in ihm liegen, das Gemeinte müßte Etwas an dem Dinge selbst erkennbar seyn, welches doch nicht ist; sondern sie ist ein a priori in uns vorhandener Verstandesbegriff, der mich in den Stand setzt, zwey oder mehrere Dinge vermittelst des transscendentalen Schema's der Zeit, ohne welches keine Verbindung reiner Verstandesbegriffe mit Anschauungen möglich ist, in der Vorstellung so zu verbinden, daß ich das eine als die Ursache, und das andere als die Würkung von jenem mir vorstelle und erkenne. Hieraus erhellet also, daß zwischen sinnlichen Gegenständen als solchen, und in wiefern sie nicht vorgestellt werden, kein Causalverhältniß objektiv obwalte, sondern daß, sobald von einem solchen Verhältniß die Rede ist, solches blos die Vorstellungen von diesen Gegenständen angehe; und daß Spinoza irre, wenn er behauptet, daß beyde, die Causalverknüpfung der Dinge selbst und die Causalverknüpfung der Begriffe oder Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen unter sich, immer parallel laufen.

Da nun, um zu erkennen, daß sich zwey Dinge wie Ursach und Würkung verhalten, erfordert wird, 1) daß diese Dinge sinnlich gegeben und vorstellbar, und 2) daß die Vorstellungen von ihnen in unserm Gemüthe vorhanden sind; ingleichen 3) der Begriff der Ursach, dem als einer Form des Verstandes kein sinnlicher Gegenstand entspricht, durch das transscendentale Schema aller Verstandesbegriffe, die Zeit, mit der Vorstellung der sinnlichen Objekte verbunden werden muß; so folgt von selbst, daß die Causalität zwischen Gegenständen einer übersinnlichen Welt und zwischen diesen und Gegenstän-

den

den der sinnlichen Welt gar nicht erkennbar, kein Objekt unserer Erkenntniß sey. Denn im ersten Falle ist mir gar kein Gegenstand sinnlich gegeben, und die Vorstellungen in mir sind bloße Ideen, oder Geschöpfe der Phantasie, und die Caussalverbindung blos ideal, nur gedacht oder erdichtet, aber nicht erkannt, und die Verbindung zwischen zwey solchen Wesen nicht objektiv und real, sondern nur subjektiv und formal. Im zweyten Falle, wo ein übersinnlicher Gegenstand mit Gegenständen der Sinnenwelt in ursachliche Verbindung gebracht wird, z. B. Gott und Mensch oder die Erscheinungen in der Natur überhaupt, fehlt wenigstens ein anschauliches Glied in der Verbindung, und es wird blos eine Idee, ein Vernunftbegriff mit dem sinnlichvorstellbaren Dinge verknüpft. Das eine ist ein würklich von meiner Persönlichkeit abgesonderter Gegenstand, ich bin mir es vollkommen bewußt, daß das Vorgestellte in mir einer Erscheinung ausser mir und meiner Vorstellung entspricht, das andere hingegen eine Vorstellung, die ich zwar ausser mich in die Ferne hinzuversetzen bemüht bin, die aber blos meinem Vorstellungsvermögen oder meiner Einbildungskraft und also stets dem Boden anklebt, auf dem sie entstanden ist, ein Bild, zu dem ich nirgend das Original finden kann. Da also eines Theils hier ein sinnlichvorstellbarer Gegenstand fehlt, andern Theils auch keine Handlung sinnlich wahrgenommen wird und werden kann, durch die sich ein übersinnlicher extramundaner Gegenstand als Ursach sinnlicher Erscheinungen, als ihrer Würkungen offenbaren kann, man es auch den sinnlichen Mitteln, deren sich das übersinnliche Wesen hierzu etwas bedienen möchte, nicht anzusehen vermag, ob sie von einer unsichtbaren Hand herbeygeführt und geleitet werden; so bleibt doch, wenn man auch die Möglichkeit einer Caussalverknüpfung zwischen solchen ungleichartigen Wesen so wie auch die Nothwendigkeit derselben als Postulat der

praktis

Digitized by Google

die Unzulänglichkeit desselben gezeigt, um welcher Beschaffenheit willen er denn auch nicht als Grundlage zu Sätzen, als Theilen eines Systems, dienen kann. Ueberdies sind auch Sätze oder Urtheile, in welchen den Subjekten Prädikate beygelegt werden, die ihnen nicht zukommen, dergleichen hier die den sinnlichen Dingen selbst mit Ausschliessung unserer Vorstellung von ihnen, beygelegte Causalität ist, gar keines Beweises fähig, denn es ist bewiesen worden, daß Ordnung und Zusammenhang unter welchen nach dem Sinne des Spinoza, ein ursachliches Verhältniß zu verstehen ist, ein Gesetz involviren, d. i. die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein Mannichfaltiges gleichförmig gesetzt werden muß; ein solches Gesetz oder eine solche Vorstellung einer allgemeinen Bedingung aber nicht den Objekten, die verknüpft werden sollen, beygelegt werden könne sondern ihnen von unserer Vernunft selbst mittelst des Schemas der Zeit a priori oder durch Spontaneität suppeditiret werden müsse.

Noch müssen wir den Inhalt des Scholiums einer kurzen Prüfung unterwerfen a) Von einer bloßen Idee, oder von etwas, das nach meinem vollen Bewußtseyn blos als Idee in meinem Vorstellungsvermögen vorhanden ist, kann ich nichts prädiciren, was dieser Idee nicht ebenfalls blos subjektiv zukäme; und von dem, was aus der Verbindung solcher Prädikate mit einem solchen Subjekt folgt, kann ebenfalls nur ein blos subjektives oder ideales Daseyn behauptet werden. Nun ist es aber unmöglich zu beweisen, daß der unendliche Verstand anders als Idee in der Vernunft existire; folglich ist auch das demselben beygelegte Denken alles dessen, was das Wesen der unendlichen Substanz ausmacht, blos als ideales Prädikat desselben zu betrachten; und wenn man auch zugeben wollte, daß unser Verstand die Attribute des Den-

ken

Digitized by Google

lens und der Ausdehnung, als das Wesen der unendlichen Substanz ausmachend, und als zu oder in einer einzigen Substanz unzertrennlich verbunden, zu denken vermöge; so erhält doch diese Substanz mit ihren Attributen dadurch noch keine objektive Realität.

b) Was von der Identität der Modifikationen der Ausdehnung und der Begriffe von diesen Modifikationen gesagt wird, läuft schnurstracks der ganzen Einrichtung unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens entgegen, nach welcher wir genöthiget sind, so wie unser eigenes Ich von seinen Vorstellungen, also auch die Vorstellungen selbst von ihrem Stoffe und diesen wieder von dem demselben entsprechenden Gegenstande im Bewußtseyn zu unterscheiden. Es gäbe demnach gar keine Vorstellungen überhaupt, wenn nicht Gegenstände vorhanden wären, die dem Vorstellungsvermögen und insofern der in ihm vorhandenen Receptivität den Stoff dazu gäben, und folglich auch keine sinnliche Vorstellungen, wenn die Objekte, die durch ihren Eindruck auf die Receptivität den Stoff der Vorstellungen hergeben, weiter nichts als Vorstellungen d. i. etwas Subjektives in unserem Vorstellungsvermögen selbst wären. Es gäbe auch keine Erkenntniß, da solches nur durch die Verbindung unserer Begriffe a priori mit empirischen Gegenständen, zu dem auch die der äussern Sinne mit gehören, bewürkt werden kann. Eines von beyden muß man zugeben; entweder sind die Vorstellungen von Gegenständen von den letztern, und die Gegenstände von den Vorstellungen von ihnen unterschieden, oder es giebt weder Vorstellungen von Gegenständen, noch Gegenstände der Vorstellungen; das letztere aber hebt alles menschliche Denken auf und zerstört es, oder vielmehr es behauptet etwas, dem durch die Behauptung selbst widersprochen wird. Bey dem von Spinoza von dem Cirkel hergenommenen Beyspiele ist die Sa-

Digitized by Google

che so auffallend nicht, da der Cirkel so wie alle mathematischen Figuren, auch in der reinen Anschauung a priori gegeben werden kann, obgleich der Cirkel, der auf dem Papiere steht, manche andre Bestimmungen, z. B. von Seiten des Technischen und der Materie, womit er gezeichnet wurde, hat, durch welche er sich von dem, der als Vorstellung in unserm Gemüthe a priori geschrieben steht, hinlänglich unterscheidet, und das Bewußtseyn in uns selbst zu laut spricht, als daß wir es in unserer Gewalt haben sollten beyde, den Cirkel, der uns äußerlich als sinnlicher Gegenstand, als Erscheinung vorliegt, mit dem in der reinen Anschauung befindlichen zu vermischen. Die Sache wird aber auffallender, wenn man Gegenstände wählt, die nicht zugleich Anschauungen a priori sind, z. B. so würde einer, der sehr hungrig wäre, den Unterschied zwischen der würklichen Sache und der bloßen Vorstellung von ihr gar deutlich und mit dem vollsten Bewußtseyn spüren, wenn ich, statt ihm die Speisen, womit ich ihn sättigen könnte, selbst darzureichen, ihm den Küchenzettel oder eine Beschreibung derselben vorlegte, und ihm also davon eine Vorstellung gäbe, um sich daran erholen zu können.

c) Ueber diese Folgerung haben wir schon in dieser Anmerkung das Nöthige zur Genüge erinnert, weshalb wir hier nicht weiter dabey zu verweilen brauchen. Nur in Ansehung des Schlußes dieses Scholiums müssen wir noch etwas beyfügen. Spinoza schließt nemlich: Gott, oder die unendliche Substanz besteht aus unendlichen Eigenschaften, der des Denkens, der Ausdehnung und noch mehrerer, die er aber nicht namentlich angiebt, alle zusammengenommen machen ihr Wesen, und jede derselben drückt dieses Wesen aus. Die Dinge in der Natur aber sind Weisen dieser göttlichen Eigenschaften. Die Vorstellungen sind Weisen der göttlichen Eigenschaf-

Digitized by Google

genschaft des Denkens, die Körper oder einzelnen Dinge, Weisen der göttlichen Ausdehnung, und wenn es noch mehrere Weisen von anderer Art giebt, denen jedoch ebenfalls keine an irgend einer Stelle seiner Werke angegeben werden; so sind es solche, denen andere göttliche Eigenschaften entsprechen. Jede Gattung dieser besondern Weisen hat nun unter sich selbst ihre eigne Ordnung und ursachliche Verknüpfung, dergestalt, daß wenn man ein einzelnes Ding als Weise der Ausdehnung betrachtet, die Bestimmung ihrer ursachlichen Verknüpfung nicht aus der Gattung der Weisen des göttlichen Denkens, oder sonst einer andern Gattung der Weisen hergenommen werden darf; sondern sie muß mit andern Weisen von ihrer eigenen Gattung ursachlich verknüpft werden. Also, folgert nun Spinoza, ist Gott, inwiefern er aus unendlichen Eigenschaften besteht, die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, welches er aber hier, wie er sagt, nicht deutlicher aus einander setzen kann. — Unter dem Dinge, wie es an sich ist (res vt in se est), versteht hier Spinoza nicht das Ding an sich, das innere ausmachende Wesen der Dinge, das unanschaubare Substrat der Erscheinungen, wie es nach der Bestimmung der kritischen Philosophie verstanden wird; diese Bedeutung scheinet er vielmehr durch den Ausdruck des Esse formale rerum zu bezeichnen. Er will mit jenem Ausdrucke weiter nichts sagen, als Gott sey die Ursache der Dinge, wie sie entweder als Weisen des Denkens oder als Weisen der Ausdehnung oder als Weisen irgend anderer göttlichen Eigenschaften betrachtet würde. Gott ist die Ursach aller Dinge, nach was immer für Weise man sich die Dinge nur zu denken im Stande ist, alle Dinge sind Würkungen Gottes als Weisen von bestimmter Gattung, deren jede einer bestimmten Eigenschaft aus der unendlichen Zahl der Eigenschaften Gottes, die ihre Ursach ist, entspricht. Daß er nur dieses und weiter nichts hat

Digitized by Google

sagen und unter dem Dinge an sich nicht das transscendentale Subsirat hat verstehn wollen, erhellet auch aus der Belehrung, die er dem Simon von Uries (in dem 27sten Briefe seiner nachgelassenen Werke) auf dessen Aeusserung, (im 26sten Briefe) daß er nemlich den Unterschied des Spinoza zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und in wiefern sie sich auf etwas anders beziehen, wie der Verstand, nicht begreifen könne, giebt ꝛc. ꝛc. Worauf ihm Spinoza unter andern antwortet: eine Definition erkläre ein Ding, wie es entweder an sich ausser dem Verstande oder dem Vorstellungsvermögen sey, oder wie es von uns vorgestellet werde, oder werden könne. Ob er übrigens den Satz, daß Gott die Ursach aller Dinge, ohne Rücksicht auf sie als besondere Gattungen von Wesen ausmachend, zu nehmen sey, bewiesen habe, dies ist eine andere Frage, die in dem ersten Theile dieses Werks an mehrern Stellen bereits beantwortet worden.

Achter Satz.

Die Vorstellungen der nicht existirenden einzelnen Dinge oder Modifikationen müssen in der unendlichen Vorstellung Gottes eben so enthalten seyn, als die formalen Wesen der einzelnen Dinge oder Modifikationen in den Attributen Gottes enthalten sind.

Beweis.

Dieser Satz erhellet aus dem vorigen; deutlicher aber läßt er sich aus der Anmerkung zu jenem Satze einsehen.

Corol

Digitized by Google

Corollarium.

Hieraus folgt, daß, so lange die einzelnen Dinge nicht anders existiren, als in wiefern sie in den Attributen Gottes enthalten sind, auch ihr objektives Seyn oder die Vorstellungen derselben nur in sofern existiren, als die unendliche Vorstellung Gottes existirt; und wenn man den einzelnen Dingen ein nicht blos in den Attributen Gottes enthaltenes, sondern auch würklich beharrendes Daseyn zuschreibt, so werden auch die Begriffe derselben ein solches Daseyn, das Beharrlichkeit genennet wird, involviren.

Scholium.

Verlangt man zu mehrerer Erläuterung dieser Sache ein Beyspiel, so kann ich zwar keines geben, das dem Gegenstand, von welchem hier die Rede und der in seiner Art einzig ist, vollkommen erklärte; doch will ich die Sache so gut es sich thun läßt, zu erläutern suchen. Der Zirkel nemlich ist so beschaffen, daß die rechten Winkel aller geraden Linien, die sich in demselben durchschneiden, an dem Punkt des Durchschnitts einander gleich sind. Es enthält also der Zirkel unendliche einander gleiche rechte Winkel: gleichwohl kann man von allen diesen Winkeln nur in sofern sagen, daß sie existiren, als der Zirkel existirt; auch von dem Begriffe eines jeden dieser rechten Winkel kann man nur in sofern sagen, daß er existire, als in wiefern er in dem Begriffe des Zirkels enthalten

Digitized by Google

oder das Gedächtniß (memoria) denn ihr Wesen besteht nur aus Vorstellungen von einzelnen existirenden Dingen; die Vorstellungen in dem Gemüthe anderer, denn sie können Gegenstände seiner eigenen Vorstellungen werden; ꝛc. ꝛc. aber auf jeden die Weise wie die Körper und was nur auf unsere Sinnen Eindrücke zu machen fähig ist, Gegenstände unserer Vorstellungen sind. Die Untersuchung kann diesem nach nur der Weisen der Ausdehnung oder solche Gegenstände betreffen, die unsern Sinnen unterworfen seyn können; und es ist mithin die Frage: gibt es in dem unendlichen Verstande Gottes Vorstellungen von Wesen seiner unendlichen Ausdehnung oder von sinnlichen Gegenständen, die nicht existiren, und läßt sich das Daseyn solcher Vorstellungen in Gott erweisen?

Hier dringt sich uns nun sogleich die Bemerkung auf, daß es einen Widerspruch involvire, eine Modifikation der göttlichen Ausdehnung oder ein einzelnes den Sinnen unterworfenes Ding zu seyn und nicht zu existiren, man mag nun diese Modifikation entweder als einen Gegenstand des göttlichen oder des menschlichen Vorstellungsvermögens betrachten. In Rücksicht auf Gott muß diese Modifikation existiren, denn die hervorbringende schaffende Kraft Gottes ist seinem unendlichen Denkkraft gleich; erstere würde aber der letzteren nachstehen und ihr nicht gleich kommen, wenn sich in Gottes Verstand noch Modifikationen seiner Eigenschaft der Ausdehnung denken ließen, die nicht existirten; die Eigenschaft des Denkens in ihm würde größer, mächtiger und von weiterem Umfange seyn als die Eigenschaft der Ausdehnung, welches ungereimt wäre, da beyde Ausdehnung sowohl als Denken im Gott unendlich seyn sollen. In Rücksicht auf die Menschen aber kann es zwar dergleichen Modifikationen geben, die noch nicht zu ihrer Wahrneh-

mung

Digitized by Google

nung und Erkenntniß gesetzt sind, von denen aber wir noch nicht sagen, daß sie nicht existirten.

Ueberhaupt aber können wir unsere menschliche Art zu denken nicht auf Gott anwenden, und ihm dieselbe unterlegen, was er ist und wie er denkt und würkt, ist kein Gegenstand unsers Wissens; wir können also auch nicht wissen und beweisen, daß Vorstellungen von nicht existirenden Dingen in ihm enthalten sind. Und so ist es auch in Ansehung unsers Begriffs von dem Möglichen. Ob er, auch ein Begriff in Gott sey, dieß zu wissen, zu erkennen, ist für uns schlechterdings nicht möglich, da unser Wissen und Erkennen sich blos auf Gegenstände der äussern und innern Sinne einschränkt, und sich auf unser Bewußtseyn gründet, das blos auf unser eigenes Ich, auf das Daseyn unserer Begriffe und Anschauungen und der ihnen entsprechenden Erscheinungen geht und solche Gegenstände, die als ausser unserer Vorstellung existirend gedacht werden, dabey aber kein Gegenstand unserer empirischen Anschauung sind oder seyn können, nur subjektiv als Ideen oder als Wesen des Verstandes und der Einbildungskraft, keinesweges oder als würkliche ausser ihm existirende Objekte in diesem unserm Bewußtseyn vorhanden sind. Von Gott und seinen Eigenschaften als im der äußern Erfahrung gegebenes Objekt, haben wir kein Bewußtseyn, sondern wir sind uns seiner und seiner Eigenschaften blos als Idee, als etwas in uns selbst entstandenes bewußt; und wenn wir die Idee von Gott als etwas objektiv Reelles anzuschauen glauben, so ist dieses eine Täuschung unserer Einbildungskraft, der es ein leichtes ist, uns die Art und Weise und den Ort des Ursprungs dieser Idee auf eine Zeitlang vergessen zu machen, und sie gleichsam ausser uns in den empirischen Raum zu versetzen. Das Mögliche (nehmlich in realer, nicht in logischer Bedeutung, unter welcher letztern, wegen des innern Widerspruchs zwischen Sub-

Digitized by Google

Digitized by Google

Wollte man auch den Sinn dieses Satzes so bestimmen, daß die Vorstellungen der nicht existirenden Dinge in der unendlichen Vorstellung Gottes, wie wir uns dieselbe vorstellen, enthalten sey; so läugnen wir nicht, daß wir uns von einer unendlichen Vorstellung in einem unendlichen Verstande Gottes eine Vorstellung machen können, und zwar sind wir deswegen solches zu verrichten nicht im Stande, weil unser Verstand selbst an gewisse Grenzen und an bestimmte Gesetze gebunden ist, über welche hinaus aller Gebrauch untersagt ist, und das Vermögen und der Gebrauch des menschlichen Verstandes geht durch Wegnehmung seiner durch feste Gesetze ihm bestimmten und angewiesenen Grenzen eher verlohren, als daß man sich denselben als ins Unendliche erweitert denken könnte. Aber gesetzt auch zweytens, daß wir uns im Stande befinden uns ein Ideal eines solchen unendlichen Verstandes zu denken, so würde daraus doch noch nicht folgen, daß ein solcher Verstand auch würklich objektiv außer dieser unserer Vorstellung existire, und das, was wir als Folgen oder Würkungen der Vermögenheit dieses unendlichen Verstandes in unserer Vorstellung dächten, wie hier die Vorstellungen der nicht existirenden Dinge in dem gedachten unendlichen Verstande Gottes, behielte immer die Beschaffenheit des Gegenstandes, nach welcher derselbe blos subjektiv in uns als Idee existirt und würkt, selbst bey; auch sie sind idealisch. Wenn der unendliche Verstand, die unendlichen Attribute Gottes, bloße Ideale sind, so muß auch das alles, was sie enthalten sollen, was durch sie geschehen und gewürkt werden soll, Ideal seyn. Und hiermit wäre denn auch zugleich der Inhalt des Corollarii beantwortet. Wir kennen die Dinge oder die Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, wie sie Spinoza nennt, nicht anders als Erscheinungen und können weder wissen ob und wie sie sonst noch in den Attributen Gottes existiren, noch

Digitized by Google

ab ihnen ein formales und objektives Seyn, ausser der Erscheinung gedacht, in der unendlichen Vorstellung Gottes entspreche.

Das in dem Scholium angeführte Beyspiel erklärt Spinoza selbst für ein solches, das den Gegenstand nicht völlig erkläre. Allein es erklärt eigentlich die Sache gar nicht, eben darum weil sie so beschaffen ist, daß ihr schlechterdings nichts in der Erfahrung analogisch ist. Es beziehet sich blos und allein auf den oben angezeigten Begriff der realen empirischen Möglichkeit, über die der menschliche Verstand allein zu urtheilen fähig ist. Alle die in einem Cirkel denkbaren rechten einander gleichen Winkel, die durch die Durchschneidung gerader Linien möglich sind, sind Gegenstände der Anschauung, und zwar der reinen Anschauung a priori; ich stelle sie mir nicht blos durch Begriffe als möglich vor, sondern ich kann sie durch mein Denken selbst zu Stande bringen, construiren ohne daß ich nöthig hätte, sie auf das Papier oder in den Sand zu zeichnen. Dieses Verfahren findet aber bey dem Gegenstande, den dieses Beyspiel erläutern soll, auf keine Weise statt, und kann auch vermöge der Natur und Beschaffenheit dieses Gegenstandes als Vernunftidee nicht statt finden.

Neunter Satz.

Der Begriff eines einzelnen würklich vorhandenen Dinges hat Gott zur Ursache, nicht in wiefern dieser unendlich ist, sondern in wiefern er durch einen andern Begriff eines würklich vorhandenen einzelnen Dinges afficirt gedacht

Digitized by Google

dacht wird, von welchem Begriff Gott ebenfalls die Ursach ist, in wiefern er durch einen dritten Begriff afficirt wird, und so ins Unendliche fort.

Beweis.

Der Begriff eines einzelnen würklich vorhandenen Dinges, ist eine besondere Weise zu denken, die von allen übrigen Weisen zu denken verschieden ist; (nach dem Coroll. und Schol. des vorhergehenden 8ten Satzes) diese Weise zu denken hat also (vermöge des 6ten Satzes) Gott nur in sofern zur Ursach, als er ein denkendes Wesen ist. Keinesweges aber (nach dem 28sten Satz des 1sten Th.) in wiefern er ein absolut oder uneingeschränkt denkendes Wesen ist, sondern in wiefern man ihn, durch eine andere Weise zu denken afficirt, betrachtet; und eben so ist er auch die Ursach von dieser Weise zu denken, in wiefern, er durch eine andere afficirt ist, und so ins Unendliche fort. Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe (nach dem 7ten Satze dieses Theils) mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen einerley; also ist die Ursache eines einzelnen Begriffs ein anderer Begriff, oder Gott, in wiefern er durch einen andern Begriff afficirt gedacht wird, und von diesem ist er wieder die Ursache, in wiefern er durch einen dritten afficirt ist, und so fort ins Unendliche.

Corol.

Digitized by Google

Corollarium.

Von allem, was in dem besondern Gegenstande eines jeden Begriffs vorgeht, ist die Erkenntniß in Gott zu finden, aber nur in wiefern der Begriff von diesem Gegenstand in ihm ist.

Beweis.

Von allem, was in dem Gegenstande irgend eines Begriffs vorgeht, ist in Gott der Begriff vorhanden, (vermöge des 3ten Satz) nicht, in wiefern er unendlich ist; sondern in wiefern man ihn durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet, (vermöge des vorigen Satzes.) Nun ist aber (nach dem 7ten Satze) die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerley; es wird also die Erkenntniß dessen, was in irgend einem einzelnen Gegenstande vorgeht, in Gott seyn, in wiefern der Begriff von diesem Gegenstande in ihm ist.

Spinoza stellt sich, wie wir auch schon bey den vorhergehenden Sätzen bemerkt haben, die Modifikationen oder einzelnen Dinge, nemlich Begriffe oder Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen und die sinnlichen Objekte selbst so vor, als ob jede von diesen beyden Gattungen der Modifikationen abgesondert von einander eine eigene Reihe bilde, deren jede in einer besondern Eigenschaft Gottes, nemlich die Vorstellungen oder Begriffe (ideae) in dem göttlichen Denken, die Dinge selbst aber in der göttlichen Ausdehnung gegründet wären. Vorstellungen oder Begriffe von einzelnen würklichen

Digitized by Google

lichen Dingen sind ihm Weisen der göttlichen Eigenschaft des Denkens, nicht aber in wiefern man Gott als ein absolut oder uneingeschränkt denkendes Wesen sich vorstellt, sondern wie er durch eine andere Weise zu denken afficirt, in wiefern er als die Ursache einer andern vorhergehenden Weise des Denkens betrachtet wird, und von dieser vorhergehenden andern Weise des Denkens, ist er wieder die Ursache, in wiefern er wieder durch eine dritte der vorigen vorhergehenden Weise des Denkens afficiret betrachtet wird, und so fort ins Unendliche, so daß man immer auf eine andere Weise des Denkens, die die Ursach der folgenden ist, stößt, ohne jemals bis zur unendlichen Eigenschaft des Denkens selbst unmittelbar zu gelangen, noch den Grund einer Vorstellung eines Begriffs in den Modifikationen der Ausdehnung zu finden. Man steigt von dem Sohne zum Vater, von diesem zum Grosvater, Urgrosvater und sofort ohne jemals die Reihe zu vollenden. Wir haben aber gezeigt, daß unter unsern Vorstellungen keine solche Ordnung in aufsteigender Linie vorhanden sey, wie in den Dingen selbst, sondern daß es mit dem Ursprunge und dem Verhältniß der Vorstellungen zu den Objekten eine ganz andere Beschaffenheit habe. Es giebt nur drey Hauptarten von Vorstellungen, unter welchen alle übrigen als untergeordnete Arten stehen; nemlich Empfindungen, Anschauungen und Begriffe. Vorstellungen überhaupt sind innere Bestimmungen unseres Gemüths in irgend einem Zeitverhältnisse. Inwiefern wir uns derselben bewußt sind, heissen sie Wahrnehmungen, Perceptionen. Zu jeder Vorstellung, es sey was für eine es wolle, gehöret ein Subjekt, das sich etwas vorstellt, und ein Objekt, oder das, was vorgestellt wird, die Vorstellung selbst ist von beyden unterschieden, und ein Produkt beyder, des Vorstellenden und Vorgestellten. Die Wahrnehmungen, die

mit

mit Bewußtseyn verbundene Vorstellungen, beziehet man nun entweder lediglich auf das Subjekt, oder blos auf das Objekt der Vorstellung. In wiefern Wahrnehmungen auf das vorstellende Subjekt bezogen werden, heißt die Vorstellung Empfindung. Wir nehmen blos Rücksicht auf das, was in uns vorgeht, wir bemerken eine Modifikation unseres Zustandes, wir sind uns einer Vorstellung nur als Veränderung unseres Gemüths bewußt; wir befinden uns also im Zustande einer Empfindung, Sensation. Wird hingegen die Wahrnehmung, ohne Rücksicht ihrer Beziehung auf das Subjekt, blos auf das Objekt auf das, was dem Stoffe der mit Bewußtseyn verknüpften Vorstellung ausser dieser Vorstellung entspricht, bezogen, sind wir uns der Ursach bewußt, die die Vorstellung, als Veränderung des Gemüths, in uns hervorgebracht hat, so heißt diese Vorstellung ein Erkenntniß. Und hier hat wieder ein doppelter Fall statt. Entweder wird die mit dem Bewußtseyn verbundene auf das Objekt bezogene Vorstellung unmittelbar durch den Gegenstand selbst, oder nur mittelbar durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein seyn kann, erzeugt; in jenem Falle heißt dann die Vorstellung eine Anschauung; in diesem hingegen ein Begriff. Anschauungen sind Vorstellungen des Mannichfaltigen, welches durch das Objekt unmittelbar gegeben wird; einzelne Vorstellungen, in welchen sich der Stoff unmittelbar auf den Gegenstand bezieht. Ein Begriff hingegen bezieht sich nicht unmittelbar auf den Gegenstand selbst, sondern dies geschieht blos mittelst der angeschauten Merkmale. Die Sinnlichkeit liefert die Anschauungen, d. i. Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehen; der Verstand Begriffe, d. i. Vorstellungen, die sich auf Anschauungen, und erst durch diese auf den Gegenstand beziehen. Es giebt empirische Anschauungen und Anschauungen a priori,

so

Digitized by Google

so wie es empirische Begriffe und Begriffe a priori gibt.

Empirische Anschauungen sind solche, deren Gegenstand sich innerlich oder äußerlich empfinden läßt, der unsern innern oder äussern Sinn afficiert, etwas Empfindbares enthält, bey welchem ich mir einer Veränderung meiner Sinnlichkeit bewußt werde.

Anschauungen a priori, wenn der Gegenstand, welcher die ganze Vorstellung unmittelbar erzeugt, schon durch das in dem Vorstellungsvermögen enthaltene Vermögen der Sinnlichkeit selbst a priori gegeben wird, wenn nichts in ihm ist, was zur Empfindung gehört. Diese sind keine andere als die reinen Anschauungen des Raums und der Zeit, von welchen jener die Form der äußern, diese die Form der innern empirischen Anschauungen ist.

Ein Begriff heißt empirisch, oder sensitiv, wenn er Merkmale enthält, die sich innerlich oder äußerlich empfinden lassen, z. B. der Begriff von Menschen, a priori hingegen vom Vergnügen, in dessen Merkmalen nichts Empfindbares, nichts aus der Erfahrung erborgtes enthalten ist, dessen Merkmale durch das Vermögen zu denken selbst bestimmt werden, ein Begriff, der im Verstande selbst sein n Ursprung hat. Z. B. der Begriff von Ursach, Substanz, Daseyn, Möglichkeit, Nothwendigkeit u. dergl.

Die Begriffe a priori sind wieder von doppelter Beschaffenheit. Entweder laßen sich die Merkmale des Begriffs, in welchen nichts Empirisches enthalten ist, in der reinen Anschauung a priori darstellen, z. B. der Begriff eines Dreyecks; oder sie enthalten so wenig reines als empiri-

Digitized by Google

ihre Anschauungen, sondern die bloße Form des Denkens. Dort heissen sie reine sinnliche Begriffe, hier reine Verstandes-Begriffe; welche letztere wenn ihnen Gegenstände in einer möglichen Anschauung gegeben werden können, oder wenn sie auf einen Gegenstand in einer möglichen Erfahrung bezogen worden, Notionen, im gegenseitigen Falle aber, oder wenn der Gegenstand, auf welchen sie bezogen werden, nicht durch Erfahrung gegeben werden kann, Ideen oder reine Vernunftbegriffe, genennet werden.

Wir werden nach all diesem bald sehen, ob sich die Vorstellungsart des Spinoza von dem Ursprunge der Vorstellungen mit der Natur der Vorstellungen selbst vereinbaren lassen. Zuerst von den Empfindungen. Wenn wir von uns sagen, wir empfinden, so sagen wir nichts anders, als wir sind uns bewußt, daß wir sinnlich afficiert sind, und dieses setzt ein etwas voraus, das uns afficiert. Dieses etwas kann nun entweder eine empirische oder eine a priorische Anschauung, oder ein empirischer oder a priorischer Begriff, und zwar eine Notion oder eine Idee seyn. In keinem dieser Fälle steigt der Ursprung der Empfindungen über die mit der sinnlichen Natur in Verbindung stehende verständige und vernünftige menschliche Natur hinaus, sondern ist an beyde fest gebunden. Der unmittelbare Grund des Daseyns empirischer Anschauungen, die in Beziehung auf das anschauende Subjekt Empfindungen sind, liegt unmittelbar in der Receptivität, in der Empfänglichkeit des Subjekts Eindrücke von Gegenständen der äussern oder innern Sinne zu empfangen, verbunden mit diesen auf unsere Sinne würkenden Gegenständen selbst. Der Geruch dieser Rose ist eine empirische Anschauung, die, in wiefern ich sie blos auf mich, als auf das anschauende Subjekt selbst beziehe, ohne Rücksicht auf das zu nehmen,

was

Digitized by Google

was in der Rose den Geruch bewürkt, Empfindung ist. Da ist weiter nichts, was dieser Art von Empfindung die Entstehung gäbe, als meine mir selbst durch meine Natur gegebene Sinnlichkeit, und das Objekt selbst, das auf meine Sinnlichkeit Eindruck macht; keine andere vorausgehende Vorstellung von irgend einer Art, keine andere der Zeit nach eher vorhandene Anschauung, oder Begriff; sie ist mir unmittelbar durch die Natur meines Vorstellungsvermögens und des Objekts, das meine Sinnen afficiert, selbst gegeben. Diese Empfindung, oder diese Weise zu denken, wie sie Spinoza nennen würde, setzt keine andere Empfindung, keine andere Weise zu denken, zu ihrer Entstehung voraus; auch sie ist nicht deswegen und aus dem Grunde da, weil dieselbe Empfindung, dieselbe Weise zu denken in andern Subjekten vor mir vorhanden war, sondern die Ursache ihres Daseyns liegt in meiner Natur selbst, verbunden mit dem Gegenstande meiner Anschauung.

Was hiernächst die empirischen Anschauungen betrift, so lassen sich solche von den ihnen entsprechenden Erscheinungen schlechterdings nicht trennen, dergestalt, daß sie sich ohne solche gar nicht denken lassen. Denn der Stoff, oder das, was eine Vorstellung zur unmittelbaren sensitiven Vorstellung macht, kann ohne einen in der Erfahrung gegebenen Gegenstand gar nicht vorhanden seyn. Ohne empfindbare die äussern Sinne afficirende Objekte sind dergleichen Anschauungen gar nicht möglich, und wenn sie weggenommen werden, bleibt weiter nichts übrig als das, was unser Vorstellungsvermögen zur Entstehung empirischer Anschauungen aus sich selbst hinzuthut, nemlich die Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum. Diese lassen sich, so bald eine empirische Anschauung gesetzt wird, auf keine Weise von der Materie trennen; und so bald nicht blos von dem

Digitized by Google

Vermögen der Anschauungen überhaupt, sondern von einer empirischen Anschauung die Rede ist, deren Möglichkeit einen in der Erfahrung gegebenen empfindbaren Gegenstand voraussetzt, so ist, wenn man auch einmal mit Spinoza annehmen wollte, daß eine Vorstellung Gott zur Ursach habe, in wiefern er durch eine andere Vorstellung afficirt gedacht werde, daß mithin Vorstellungen in Vorstellungen, nicht aber in sinnlichen Gegenständen oder Modis der Ausdehnung, gegründet wären, gar nicht einmal möglich, sich eine empirische Anschauung in Gott zu denken, und diese Art von Vorstellungen würde ihm völlig abgehen.

Eben die Ueberzeugung von der Unanwendbarkeit der Behauptung des Spinoza auf die reinen Anschauungen, oder Anschauungen a priori wird erfolgen, wenn man erwägt, daß nach der Natur unseres Vorstellungsvermögens nur zwey Anschauungen a priori möglich und vorhanden, beyde aber von einander selbst ganz unabhängig sind, so daß keine von beyden die Ursache der andern werden kann; nemlich Zeit und Raum. Machen wir eine jede von ihnen zu Gegenständen unserer Vorstellung, so ist weiter keine Vorstellung denkbar, die ihnen als Ursach vorhergehen könnte; sie sind einzig in ihrer Art und unmittelbar durch sich selbst in der Natur unseres Vorstellungsvermögens gegeben. Wenn nun die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerley ist, wie Spinoza meint, so würde die Vorstellung von Zeit und Raum, als Anschauung a priori, eben so die Folge einer andern Vorstellung gleicher Art in uns als Grund derselben seyn müssen, als wir solches bey Gegenständen von derselben Art in der Körperwelt, z. B. zwischen Vater und Sohn, Saamenkorn und Pflanze, wahrnehmen. Eines solchen Causalverhältnisses sind wir uns aber bey jenen

Digitized by Google

jenen Anschauungen gar nicht bewußt, keiner von beyden Vorstellungen geht, nach unserer innigsten Ueberzeugung, keine andere Vorstellung vorher, beyde sind einzig und durch sich selbst in uns vorhanden. Daß sie in uns sind, ist ein Faktum in der Natur unseres Vorstellungsvermögens; wie sie aber in uns entstehen und vorhanden sind, und in wiefern Gott die Ursach ihres Daseyns in uns ist, dies zu erforschen und durch unsere spekulative Vernunft bestimmen zu wollen, ist wegen der Natur und Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens, dem die Sinnenwelt nur zum Würkungskreiß angewiesen und das nicht befugt ist, Ideen in ihm für würkliche Objekte ausser ihm, auszugehen, schlechterdings unmöglich.

Wir gehen nun zu denjenigen Vorstellungen über, welche Begriffe genannt werden. Begriffe sind nicht Vorstellungen, die, so wie die Anschauungen unmittelbar durch die Art, wie die Sinnlichkeit oder Receptivität afficiret wird, sondern solche, die unmittelbar durch die Handlungsweise der Spontaneität oder des Verstandes, d. i. durch das Verbinden der Merkmale oder des angeschauten Mannichfaltigen in einer Einheit entsteht. Da diese Handlungsweise die einzige ist, welche der Verstand in Bildung der mancherley Arten von Begriffen befolgt, so kann der Unterschied unter den Begriffen nicht in ihr selbst, sondern er muß in dem, was verbunden wird, gegründet seyn. Es ist nothwendig zu wissen, worin dieses besteht. Die Spontaneität hat nun aber keine andern Materialien, die sie zu verbinden vermag, als Merkmale. Es giebt aber überhaupt nur dreyerley Arten von Merkmalen, nemlich erstlich Merkmale oder das empfindbare Mannichfaltige an den Erscheinungen; zweytens Merkmale oder das Mannichfaltige in den Anschauungen; und drittens Merkmale oder das Mannichfaltige in den Begriffen. Auf die Merkmale an den Erschei-

Digitized by Google

rungen beziehen sich unmittelbar die Anschauungen, und sind der unmittelbare Gegenstand derselben; auf die Merkmale der Anschauungen beziehen sich unmittelbar die Begriffe und sind der unmittelbare Gegenstand derselben, mittelbar aber beziehen sich die Begriffe durch die Merkmale der Anschauung auf die Merkmale an den Erscheinungen; endlich auf die Merkmale der Begriffe beziehen sich unmittelbar die Ideen, deren unmittelbarer Gegenstand sie sind; mittelbar aber beziehen sich die Ideen durch die Merkmale der Begriffe auf die Merkmale der Anschauung, so wie im zweyten Grade durch die Merkmale der Anschauungen auf die Merkmale an den Erscheinungen. Das also, was die Spontaneität unmittelbar verbindet, sind die Merkmale oder das Mannichfaltige in den Anschauungen. So verschieden also die Anschauungen und das in ihnen enthaltene Mannichfaltige ist, so verschieden müssen auch die Begriffe seyn. Nun giebt es aber nicht mehr als zweyerley Arten von Anschauungen, nemlich empirische, und reine oder Anschauungen a priori, folglich kann es auch nicht mehr als zwey Hauptarten von Begriffen geben, nemlich empirische und reine oder Begriffe a priori. Bey dem empirischen Begriffe verbindet die Spontaneität die Merkmale solcher Anschauungen, deren ein würklicher von unserm Vorstellungsvermögen ganz unabhängiger Gegenstand entspricht; bey dem reinen hingegen verbindet sie die Merkmale solcher Anschauungen, deren Gegenstand die Formen des Vorstellungsvermögens selbst sind.

Die empirischen Begriffe sind demnach schlechterdings nicht ohne empirische Anschauungen möglich, und da es ohne empfindbare unsere Sinnlichkeit afficirende von unserm Vorstellungsvermögen unabhängige Gegenstände keine Anschauungen geben kann, so erhellet daraus klar, daß, wenn diese Gegenstände weggenommen werden, auch

auch gar keine empirischen Begriffe statt finden können, und weiter nichts als die leere, bedeutungslose Form der Spontaneität übrig bleiben, diese aber bey dem gänzlichen Mangel aller Gegenstände der Erfahrung völlig müßig und unnütz, folglich so gut als nichts seyn würde. Es ist also auch von dieser besondern Art von Vorstellungen ausgemacht, daß ihr Daseyn nicht blos von vorausgehenden Vorstellungen überhaupt, auch nicht von Vorstellungen derselben Art sondern von Anschauungen, die eine von den Begriffen selbst verschiedene Art von Vorstellungen sind, und, mittelst derselben von dem Daseyn empfindbarer von unserm Vorstellungsvermögen völlig verschiedener reeller Gegenstände oder Erscheinungen abhängen, welches der Behauptung des Spinoza geradezu widerspricht.

Die Begriffe a priori sind, wie ich bereits oben bemerkt habe, entweder reinsinnliche oder reine Verstandesbegriffe; und letztere wieder Notionen oder Ideen.

Die reinsinnlichen Begriffe, in welchen ein Mannichfaltiges der reinen durch die Formen der Receptivität selbst gegebenen Anschauungen zu einer Einheit im Bewußtseyn verbunden wird, erfordern zu ihrer Entstehung schlechterdings weiter nichts, als die durch die Natur unsers Gemüths selbst vorhandenen Formen der Receptivität und Spontaneität; wenn auch die Kunst seine Gedanken durch äußerliche Zeichen auszudrücken nicht erfunden wäre, so würden wir uns dennoch einen Begriff von einem Dreyeck, einem Cirkel, einer bestimmten Zahl, 1. 2. 3. 4. u. s. w. machen können, da alle Merkmale, alles das Mannichfaltige, das diese Anschauungen enthalten, durch die in unserm Gemüthe schon a priori befindlichen Formen des Raums und der Zeit bestimmt,

Digitized by Google

und mit diesen zugleich auch alle Bestimmungen derselben gegeben sind; und man kann deshalb mit dem evidentesten Grunde behaupten, daß die Erfindung der Zeichenkunst ohne das vorhergehende Daseyn jener Formen der Receptivität und der reinsinnlichen Begriffe anzunehmen schlechterdings unerklärbar wäre, und daß man seine Zuflucht zu der absurden Behauptung nehmen müßte, daß die Zeichen und die Zeichenkunst schon vor ihrem ersten Erfinder existiret hätten. Alle reinsinnlichen Begriffe, die ein Zugleich- oder ein Nacheinandersehn involviren, sind nur durch die reine Anschauung der Zeit, und die reinsinnlichen Begriffe, die sich auf ein Nebeneinandersehn beziehen, nur durch die reine Anschauung des Raums in Verbindung mit der Form der Spontaneität als des selbstthätigen Vermögens des Gemüths, möglich. Alle reinsinnlichen Begriffe sind uns demnach durch die Natur und Beschaffenheit unseres Vorstellungsvermögens selbst und unmittelbar gegeben und es ist kein einzelner Begriff von dieser Art zu erdenken, von welchem ein anderer Begriff von irgend einer Art die Ursache wäre. Der Begriff eines Punktes, einer Linie, eines Dreyecks, oder sonst einer in Raum eingeschlossenen Fläche und Figur besteht durch sich selbst, und setzt zu seiner Entstehung keinen andern Begriff als seine Ursache voraus. Und ob man gleich nicht wissen und beweisen kann, ob und wie Begriffe in Gott sind und ob die Erkenntnisse in ihm auf eben die Art, wie in uns, deren Verstand an die Sinnlichkeit gebunden ist, entstehen; so müßte doch, wenn man auch einmal eine gleiche Natur und Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens und mithin auch einerley Entstehungsart reinsinnlicher Begriffe in Gott voraussetzte, auch in ihm jeder einzelne Begriff von dieser Art nur durch sich selbst bestehen, ohne eines andern vorausgehenden Begriffs zu seiner Entstehung zu bedürfen; und es könnte auch in Gott eine Reihe solcher Begriffe, die

sich

Digitized by Google

sich wie Ursache und Würkung zu einander verhielten, schlechterdings nicht statt finden.

Mit den Notionen und Ideen hat es dieselbe Bewandniß. Die Notionen werden in Rücksicht ihrer Entstehung Categorien oder ursprüngliche Stammbegriffe genannt, und haben zwar an sich keine Bedeutung können aber auf Anschauungen angewendet werden und dadurch objektive Bedeutung erhalten; Diese Categorien, deren es nach der von Kant unternommenen kritischen Ausmessung unseres Verstandesvermögens, nicht mehr als 12. giebt, setzen schon ihrer Natur, als ursprüngliche Begriffe, zu folge, schlechterdings keine andern Begriffe, als Ursachen derselben, voraus; sie sind in ihrer Art eben so einzig als sie einfach, d. i. nicht aus mehrern Begriffen zusammengesetzt sind; die Setzung eines solchen Stammbegriffs schließe schlechterdings einen jeden andern Begriff, als seiner Ursache aus; vielmehr sind sie die nothwendige und allgemeine Bedingung der Möglichkeit aller allgemeinen Begriffe, und aller unserer Erkenntnisse. Man kann also von keiner dieser Categorien sagen, daß ein Causalverhältniß in Ansehung ihrer statt fände. Und obgleich abgeleitete oder subaltarne Verstandsbegriffe, oder sogenannte Prädikabilien des reinen Verstandes z. B. der Begriff der Handlung, der Kraft u. s. w. ihren Grund in den Categorien haben, so kann man doch über die letztern selbst nicht weiter hinaufsteigen, sondern, ihr Ursprung verliert sich unmittelbar in der Natur des menschlichen Verstandes und der in ihm a priori befindlichen vier logischen Funktionen aller Urtheile desselben; und sie sind durch diese Natur selbst unmittelbar gegeben.

Was endlich die Ideen betrift, so sind sie Vorstellungen, die durch die Natur der Vernunft selbst a

Digitized by Google

priori, gegeben ſind, und zur ſyſtematiſchen Verbindung und Anordnung der Erfahrungserkenntniſſe nothwendig. Der Verſtand nemlich geht mit ſeinen ebenfalls ihm a priori gegebenen Begriffen, Categorien, wenn ſie nicht leer bleiben ſollen, jederzeit auf das Mannichfaltige der Anſchauungen, das er verbindet, und bewürkt alſo in Gemeinſchaft mit der Sinnlichkeit ein reales Erkenntniß. Dieſes Erkenntniß geht aber immer nur auf das Bedingte, da die Anſchauungen Erſcheinungen, Gegenſtänden auſſer der Vorſtellung entſprechen, die jederzeit bedingt ſind, d. i. jederzeit wieder in andern Erſcheinungen ihren Grund haben. Da alſo der Verſtand lediglich auf das Feld der Erfahrungen, der Erſcheinungen, eingeſchränkt iſt, und ſich nur durch die Anwendung ſeiner Categorien auf dieſe mittelſt der Anſchauungen würkſam äuſſern kann, ſo würde das Erkenntnißvermögen durch ihn allein in alle Ewigkeit nicht von der Reihe des Bedingten hinwegkommen und alle ſyſtematiſche Verbindung und Zuſammenhang verlehren gehen. Gleichwohl iſt die Vollendung der Reihe des Bedingten ein nothwendiges Bedürfniß für uns, es iſt ein Geſetz in uns, das uns gebietet, zu allen Erkenntniſſen die Bedingungen aufzuſuchen und nicht eher in unſerer Nachforſchung nachzulaſſen, bis wir auf eine Bedingung geſtoßen ſind, die ſelbſt nicht mehr bedingt iſt. Nun iſt aber nirgend in der Erfahrung ſo etwas gegeben, das nicht mehr bedingt wäre; das Unbedingte, das, was die Reihe des Bedingten vollſtändig macht, die Totalität der Bedingungen, muß alſo eine uns durch die Natur unſerer Vernunft ſelbſt gegebene Vorſtellung, eine Idee, ja ſelbſt die höchſte und allgemeinſte Idee ſeyn, da ſie einem abgeleiteten reinen Verſtandesbegriff, nemlich dem des Bedingten, welcher ein Verhältniß der Urſache und des Verurſachten ausdrückt, entſpricht, der allen Erſcheinungen ohne Unterſchied zukömmt. Der Vernunftbegriff des

Unbeding-

Digitized by Google

Unbedingten ist also als Gattung von allen besondern Arten von Vernunftbegriffen anzusehen, und das Unbedingte muß als ein allgemeines Merkmal in allen besondern Vernunftbegriffen angetroffen werden. So viel Arten es nun giebt, das Bedingte durch den Verstand zu denken, eben so viel Arten des Unbedingten müssen auch durch die Vernunft denkbar seyn. Nun kann der Verstand vermöge der Categorien der Relation alle Anschauungen und also auch die denselben correspondirenden Erscheinungen entweder als Subjekte, denen Prädikate inhäriren, als Bedingungen der Prädikate; oder als Ursachen, als Bedingungen von Würkungen; oder endlich als ein Ganzes, als ein Gemeinschaftliches, von welchem die Theile oder Glieder die Bedingung sind, betrachten; es müssen also auch in der Vernunft eben so viel Begriffe seyn, die den Verstandesbegriffen des Subjekts als Bedingung der Prädikate, der Ursache als Bedingung der Würkung, und der Theile oder Glieder als Bedingungen eines gemeinschaftlichen Ganzen, entsprechen, und die in ihrer Art, eben so ein Unbedingtes enthalten, als jene Begriffe ein Bedingtes ausdrücken. Zu dem Subjekt, als Bedingung der Prädikate, muß mithin der Begriff eines unbedingten, absoluten Subjektes, das die Reihe aller blos als bedingt erkennbaren Subjekte vollendet; zu der blos als bedingt erkennbaren Ursache eine absolute unbedingte Ursache, als letzte nicht wieder bedingte Bedingung aller bedingten Ursachen; und endlich zu den blos als bedingt erkennbaren gemeinschaftlichen Ganzen, von welchem nur seine Theile die Bedingung sind, ein absolutes unbedingtes Gemeinschaftliches, eine Totalität von Theilen oder Gliedern, die schlechterdings alle als bedingt denkbare Theile oder Glieder in sich faßt, und keine dergleichen Theile, als Bedingung vor ihr vorhanden zuläßt, gedacht werden. Die Idee des absoluten Subjekts, das nicht mehr

Prädis

Prädikat eines andern seyn kann, heißt auch das Substanzielle; die Idee der absoluten Ursache, oder des absoluten Grundes heißt auch Idee des Unabhängigen, und die Idee des unbedingten Ganzen oder Gemeinschaftlichen, Idee eines Allbefassenden. Durch diese drey Ideen ist also das Gebiet der reinen theoretischen Vernunft völlig erschöpft; und sie dienen blos zu einem regulativen Gebrauch, nemlich unsern durch Erfahrung erlangten Erkenntnissen Einheit zu geben, dadurch, daß man das Mannichfaltige in den Begriffen unter jene Ideen bringt; keinesweges aber zu einem constitutiven Gebrauche, um etwas über die Natur und Beschaffenheit der Gegenstände festzusetzen; da ihnen dergleichen in der Erfahrung nicht gegeben werden können. So hat uns also unsere Vernunft vermöge der ihr a priori gegebenen Idee eines absoluten Subjekts auf die Idee von der Seele geführt, als eines Subjektes, welchem alle Arten des Denkens als Prädikate inhäriren; so vermöge der Idee einer absoluten Ursache oder des Unabhängigen auf die Idee von Gott, als Ursache aller Dinge; und vermöge der Idee des Allbefassenden oder der Totalität der Theile und Glieder auf die Idee von der Welt oder vom Universum.

Da diese Ideen von ganz absoluter unbedingter Natur sind und zu ihrer Möglichkeit schlechterdings nichts weiter, das die Bedingung derselben wäre, voraussetzen, so erhellet von selbst, daß es einen Widerspruch enthalten würde und die Natur der Ideen aufheben hieße, wenn man mit Spinoza dieselben von andern Ideen abhängig machen wollte.

Da übrigens Gott eine bloße Idee ist, deren Gegenstand uns in der Erfahrung nirgend gegeben, und nur um dem Sittengesetze subjektive Würkung zu verschaffen,

Digitized by Google

schaffen, mithin aus einem nothwendigen Bedürfnisse der praktischen Vernunft postuliret wird, folglich auch die Natur dieses Wesens für uns gar nicht erkennbar, und nicht zu bestimmen ist, ob und wie Vorstellungen in Gott sind, und ob die Arten der Vorstellungen, als Anschauungen, Verstandesbegriffe und Ideen, eben so in ihm sind und entstehen, wie in uns; so sind uns auch alle Mittel und Wege zu einem evidenten Erfahrungs- und Vernunfterkenntniß und Beweis des im Coral. enthaltenen Satzes, daß nemlich in Gott ein Erkenntniß deßen, was in irgend einem einzelnen Gegenstande vorgehe, oder enthalten sey, in wiefern er den Begriff von diesem Gegenstande in sich fasse, schlechterdings abgeschnitten.

Die Prüfung des Corollariums zu diesem neunten Satze wollen wir versparen, bis wir zum 12ten Satze, welchem er zum Grunde liegt, kommen.

Zehnter Satz.

Es gehöret nicht zum Wesen des Menschen, Substanz zu seyn, oder die Substanz macht die Form des Menschen nicht aus.

Beweis.

Denn Substanz seyn, involvirt eine nothwendige Existenz. (nach dem 7ten Satz des 1sten Th.) Wenn es also zum Wesen des Menschen gehörte, Substanz zu seyn, so würde der Mensch, wenn man ihn als Substanz nähme, auch nothwendig angenommen werden; (nach der 2ten Definit. dieses Th.) folglich würde der

Mensch

Digitized by Google

Mensch nothwendig existiren, welches (nach dem 1sten Grundſ. d. Th.) ungereimt ist. Also gehöret es nicht zum Wesen des Menschen, Substanz zu seyn.

Scholium.

Dieser Satz kann auch aus dem 5ten Satze des 1sten Theils, daß es nehmlich nicht zwey Substanzen von einerley Natur gebe, bewiesen werden. Da nun aber mehrere Menschen existiren können, so kann das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Wesen der Substanz seyn. Ausser diesem erhellet dieser Satz auch aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, da sie nemlich ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist; wie ein jeder leicht einsehen kann.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modifikationen der Attribute Gottes bestehe. Denn Substanz zu seyn, gehöret, (nach dem vorhergehenden Satze) nicht zum Wesen des Menschen. Es ist also dieses Wesen (nach dem 15ten Satz des 1sten Th.) etwas, das in Gott ist, und das ohne Gott weder seyn noch gedacht werden kann; oder (nach dem Coroll. des 25sten Satzes des 1sten Th.) eine Beschaffenheit oder Modifikation, die die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Art ausdrückt.

Sch o-

Digitized by Google

Scholium.

Jedermann muß einräumen, daß ohne Gott etwas weder seyn noch gedacht werden kann. Denn es bekennet ja jedermann, daß Gott die einzige Ursach aller Dinge, sowohl ihrem Wesen als ihrer Existenz nach, sey, d. i. daß Gott die Ursach der Dinge sey, nicht allein in wiefern sie entstehen (secundum fieri, wie man zu reden pflegt) sondern auch in wiefern sie sind, (secundum esse). Indessen sagen doch die meisten, dasjenige gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn noch gedacht werden kann, und glauben daher, daß die Natur Gottes entweder zu dem Wesen der geschaffenen Dinge gehöre, oder daß die geschaffenen Dinge ohne Gott entweder seyn oder gedacht werden könnten; oder, welches wohl das gewiss este ist, sie verstehen sich selbst nicht recht. Hiervon glaube ich die Ursach darinn zu finden, weil sie an keine Ordnung im Räsonniren gewöhnt sind. Denn die göttliche Natur, die sie vor allen andern in Betrachtung ziehen mußten, weil sie in der Ordnung unserer Kenntniße sowohl der Erkenntniß als der Natur nach eher ist, haben sie für die letzte, die Dinge hingegen, welche man sinnliche Gegenstände nennet, für die erste, unter allen gehalten; woraus denn erfolgte, daß sie bey Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger als an die göttliche Natur dachten, und als sie nachher ihr Nachdenken auf dieselbe richteten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre ersten Erdichtungen, auf welche sie ihre

Erkennt-

Digitized by Google

Erkenntniß der natürlichen Dinge gebauet hatten, weil diese etwas zur Erkenntniß der göttlichen Natur beyzutragen nicht im Stande waren. Es ist also kein Wunder, daß sie sich oft selbst widersprachen. Doch genug hiervon. Es war hier blos meine Absicht, den Grund anzugeben, warum ich nicht gesagt habe, daß dasjenige zum Wesen einer Sache gehöre, ohne welches die Sache weder seyn noch gedacht werden kann; weil nemlich die einzelnen Dinge nicht ohne Gott seyn und gedacht werden können, und Gott gleichwohl nicht zu ihrem Wesen gehöret; sondern dasjenige, habe ich gesagt, mache das Wesen eines Dinges aus, wodurch, wenn es gesetzt wird, auch das Ding gesetzt, und wenn es weggenommen wird, auch das Ding aufgehoben wird; oder dasjenige, ohne welches die Sache, oder umgekehrt, welches ohne die Sache weder seyn noch gedacht werden kann.

Wir haben schon mehrmal gesehen, daß Substanz ein reiner Verstandesbegriff sey, der ein blos logisches Daseyn hat und nicht eher objektive Realität und würklichen Inhalt erhält, bis er auf Anschauungen, und mittelst dieser auf Erscheinungen angewendet wird. In diesem Falle ist uns ein im Raume Bewegliches gegeben; das in demselben angeschaute Mannichfaltige wird unter den Begriff der Substanz subsumiret, und die Substanz heißt eine materielle, oder reale; sie ist die äußere Erscheinung selbst, in welchem an derselben ein Beharrliches, ein Bleibendes im Raume wahrgenommen wird, an welchem die Art und Weise, wie die Erscheinung existirt, oder das Wandelbare an ihr, eine bloße Bestimmung ist. So bald man aber alle Erscheinungen wegnimmt

nimmt, und die Substanz entweder blos für sich und isolirt betrachtet, oder mit einem Gedankenwesen verbindet, dem nirgend in der Erfahrung ein Gegenstand entspricht; so bleibt, im ersten Falle, die bloße reine Categorie, das Subjekt eines categorischen Urtheils, eine bloße Form des Denkens übrig, im zweyten Falle aber kann aus der Coalition eines Verstandesbegriffs mit einem Vernunftbegriffe gar kein Erkenntniß erwachsen, da beyde, Verstandes- sowohl als Vernunftbegriffe, blos Formen unseres Vorstellungsvermögens überhaupt sind, die nur in Gemeinschaft mit den Formen der Sinnlichkeit und den Anschauungen ein würkliches und nicht blos ein gebildetes Erkenntniß gewähren.

Der Mensch kann demnach als anschaulicher Gegenstand, als Erscheinung allerdings, so wie alle im Raume bewegliche Dinge, eine Substanz genannt und als eine solche, als ein Beharrliches im Raume, welchem Accidenzien inhäriren, erkannt werden. Will man freylich unter Substanz irgend ein transscendentales Etwas, das den Erscheinungen zum Grunde liegen soll, ein inneres keiner empirischen Anschauung unterworfenes Wesen, ein Ding an sich, verstehen; so würde, wenn man das Wesen des Menschen aus einem solchen Etwas bestehen lassen wollte, das, was wir jetzt unter menschlicher Substanz begreifen, in ein würklich Unbegreifliches verschwinden, das für unsere Erkenntniß so gut als nichts ist, da wir nun nichts mehr wahrnehmen, an welchem unsere Begriffe haften könnten.

Länger brauche ich mich bey diesem Satze so wenig als bey der daraus gezogenen Folgerung, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modifikationen der göttlichen Attribute bestehen müsse, aufzuhalten, da schon im ersten Theile alles, was zur Prüfung und Beurthei-

Digitized by Google

lung beyder nöthig ist, an mehrern Orten beygebracht worden. Nur über den Inhalt des Scholiums finde ich noch Einiges nöthig zu erinnern. Spinoza meint nemlich, es werde zwar allgemein zugegeben, daß ohne Gott nichts seyn und gedacht werden könne; gleichwohl aber sage man gemeiniglich, dasjenige gehöre zum Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn noch gedacht werden könne. Dieser Satz stehe aber mit jenem in offenbaren Widerspruche. Denn wenn ohne Gott nichts seyn und gedacht werden könne, gleichwohl aber das, was das Wesen der Dinge ausmache, dasjenige sey, ohne welches das Ding nicht seyn und gedacht werden könne, so müsse folgen, entweder daß das Wesen Gottes zugleich das Wesen der erschaffenen Dinge ausmache, oder daß die erschaffenen Dinge ohne Gott seyn und gedacht werden könnten. Im ersten Falle werde das Endliche mit dem Unendlichen vermischt und der Unterschied zwischen beyden aufgehoben, den man doch selbst gelten ließe, und im zweyten Falle hebe man die Existenz Gottes auf, und lasse das Wesen der erschaffenen Dinge blos für sich bestehen, ob man gleich ein höchstes Wesen setze, ohne welches nichts seyn oder gedacht werden könne. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, den die angeführte gemeine Definition vom Wesen der Dinge verursache, habe er nun eine andere substituiret, nach welcher es nicht möglich sey, das Wesen der erschaffenen Dinge mit dem Wesen Gottes zu vermischen, nemlich diese: dasjenige mache das Wesen eines Dinges aus, wodurch, wenn es gesetzt wird, auch das Ding gesetzt, und wenn es weggenommen wird, auch das Ding weggenommen werde.

Hierauf ist zuvörderst zu bemerken, daß sich von dem Wesen sowohl überhaupt als von dem Wesen irgend eines Dinges insbesondere, es sey nun darunter das Wesen aller Wesen oder das Wesen der erschaffenen Indi-

viduen

viduen zu verstehen, gar keine Definition oder Beschreibung und Erklärung geben lasse. Denn nur von solchen Dingen lassen sich Beschreibungen geben, an welchen Merkmale erkennbar sind, an welchen ein Mannichfaltiges ist, das sich in die Formen der Receptibität passen, und auf das irgend ein Verstandesbegriff sich anwenden läßt. Das Wesen Gottes aber ist kein Gegenstand, der meinem innern oder äussern Sinne ein solches Mannichfaltiges darbötè, oder wenn wir uns mit Hülfe unserer Einbildungskraft ein solches Mannichfaltiges schaffen, so mag er wohl dieses Wesen subjektiv in unserer Vorstellung als ein mit diesen Merkmalen versehenes Wesen gelten, aber diese Vorstellung so wie sie in uns ist, gerade zu zum objektiven Wesen Gottes selbst machen, dies erlauben uns die Gesetze unseres Verstandes und unserer Vernunft auf keine Weise. Was die einzelnen Dinge, deren Inbegriff die sinnliche Natur ausmachen, betrift; so ist an dem Wesen derselben, in wiefern darunter, wie es hier von Spinoza und seinen Gegnern geschieht, das Ding an sich, das transscendentale Subjekt der Erscheinungen, verstanden wird, ebenfalls kein Merkmal, kein Mannichfaltiges als Gegenstand einer Anschauung, mit der sich ein Begriff verknüpfen ließe, für uns vorhanden; es ist kein Gegenstand einer Erfahrung. Was definirt oder beschrieben werden soll, muß Merkmale haben, denn Merkmale von einer Sache angeben, heißt eben beschreiben. Gesetzt nun auch, es wäre durch die feinste Scheidungskunst möglich in der chymischen Analyse eines bestimmten Körpers z. B. dieses Baumes, dieses Apfels u. dergl. bis auf etwas zu gelangen, was nun nicht mehr trennbar wäre, willst du denn diesen geringen Bodensatz, mit dem sich nun nichts mehr machen läßt, deswegen lieber für das Wesen des Baums, des Apfels als für etwas, das noch immer Erscheinung obwohl nicht eines Baums, eines Apfels, ist, nehmen, oder

Digitized by Google

wenn alles in die Luft übergegangen und gar nichts mehr übrig wäre, das Wesen auf dem abgeleerten Boden suchen?

Wesen ist nichts anders als der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Gegenstandes, dieser Gegenstand mag nun entweder als bloße Vorstellung in uns oder als Gegenstand unserer äusseren Anschauung existiren. Jene nennt man logische Wesen, Verstandeswesen, Vernunftwesen; diese reale Wesen.

Ausser diesen ist aber noch zu bemerken, daß kein Grund vorhanden ist, warum die Definition derer, die Spinoza als seine Gegner anführt, nicht auch auf das Wesen Gottes so gut als die seinige anwendbar seyn sollte. Wenn er das Wesen der Dinge von dem Wesen Gottes trennet, so können auch sie es thun und sagen, so wie das zu dem Wesen der erschaffenen Dinge gehöret, ohne welches das Ding als solches weder seyn noch gedacht werden kann, so gehöret auch das zu dem Wesen Gottes, ohne welches Gott weder seyn noch gedacht werden kann. Uebrigens ist aber die Definition des Spinoza so gut von allem Inhalte leer als die andere. Keine von beyden setzt positive unterscheidende innere wesentliche Merkmale; aus keiner von beyden erhellet, was denn nun dasjenige sey, was, wenn es gesetzt wird, ohne welches das Wesen Gottes weder seyn noch gedacht werden könne, oder was denn das sey, wodurch, wenn es gesetzt wird, auch das Wesen Gottes gesetzt werden müsse.

Eilfter Satz.

Das Erste, was das würkliche Seyn der menschlichen Seele ausmacht, ist

Digitized by Google

nichts anders als der Begriff eines einzelnen würklich existirenden Dinges.

Beweis.

Das Wesen des Menschen bestehet (nach dem vorigen Coroll.) aus gewissen Modifikationen der göttlichen Attribute; nehmlich (nach dem 2ten Grundsf. dieses Th.) aus den Weisen zu denken, unter welchen (nach dem 2ten Grundsf.) der Begriff der Natur nach eher ist; und sobald dieser gesetzt wird, müssen auch die übrigen Weisen zu denken (welchem der Begriff der Natur nach vorangehet) in demselben Individuum seyn, (nach dem 4ten Grundsf. d. Th.). Demnach ist der Begriff das Erste, was das Seyn oder Wesen der menschlichen Seele ausmacht, keinesweges aber der Begriff eines nicht existirenden Dinges. Denn alsdann würde man nicht sagen können, daß der Begriff selbst existire; es muß also der Begriff eines würklich existirenden Dinges seyn; aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn ein unendliches Ding muß (nach dem 21sten und 23sten Satze des 1sten Th.) immer nothwendig existiren. Nun ist dieses aber (nach dem 1sten Grundsatz dieses 2ten Th.) ungereimt; also ist das Erste, was das würkliche Wesen der menschlichen Seele ausmacht, der Begriff eines würklich existirenden Dinges.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes sey. Wenn wir also

Digitized by Google

sagen, die menschliche Seele fasse diesen oder jenen Gedanken; so heißt dieses nichts anders, als: Gott habe diesen oder jenen Begriff, nicht in wiefern er unendlich ist, sondern in wiefern er durch die Natur der menschlichen Seele erkläret wird, oder in wiefern er das Wesen derselben ausmacht. So auch, wenn wir sagen, Gott habe diesen oder jenen Begriff, nicht nur in wiefern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, sondern in wiefern er zugleich mit der menschlichen Seele den Begriff eines andern Dinges hat; so heißt dieses alsdann weiter nichts, als die menschliche Seele erkennet das Ding nur zum Theil oder unvollständig.

Scholium.

Hier werden meine Leser ohne Zweifel Anstoß finden und auf manche Gedanken gerathen, die ihnen hier Aufenthalt verursachen werden; ich bitte sie deswegen, mir nur langsam zu folgen und ihr Urtheil so lange zu verschieben, bis sie alles durchgelesen haben.

Spinoza verwechselt hier augenscheinlich das, was nur Würkung der menschlichen Seele ist, mit dem, was das Wesen der Seele selbst ausmacht. Nur der Aeusserungen, nur der Würkungen und Handlungsweisen der menschlichen Seele, nicht aber der Seele selbst als desjenigen, worin jene Würkungen gegründet sind, nicht des Wesens der Seele sind wir uns bewußt. Wären Begriffe oder Vorstellungen von würklich vorhandenen Dingen das, was das Wesen der Seele ausmachen soll, so würde die Seele nichts seyn, was für sich bestünde; denn nach unsern Philosophen müssen den Begriffen jeder-

zeit

zeit einzelne würklich vorhandene Gegenstände ausser unserer Vorstellung entsprechen; das Wesen der Seele wäre mithin nur in sofern vorhanden, als Gegenstände ausser uns vorhanden sind. Ja, wenn der Begriff eines einzelnen Dinges das Wesen der Seele ausmachen sollte, so würde dasselbe nicht permanent, sondern etwas vorübergehendes seyn, das mit jedem neuen Gegenstande von neuem existent würde; und man würde das Wesen der Seele in Zuständen, wo wir uns gar keiner Vorstellungen bewußt sind, wo die Würkungen der vorstellenden Kräfte für unser Bewußtseyn cessiren, aufheben und behaupten müssen, daß es von neuem erst entstehe, wenn man wieder zum Bewußtseyn von Vorstellungen, die durch die Gegenwart äusserer Gegenstände veranlaßt werden, gelange. Das Wesen der Seele auf den Begriff von einem einzeln existirenden Dinge einschränken, heißt in der That nichts anders, als dasselbe gar aufheben. Uebrigens ist aus dem vorhergehenden bekannt, daß es nicht blos Vorstellungen von ausser unserm Vorstellungsvermögen existirenden Gegenständen gibt, auf welche Spinoza den ganzen Vorrath unserer Vorstellungen einschränkt, sondern auch noch andere Arten von Vorstellungen, die unter der Vorstellung, als Gattung genommen, stehen, daß es ausser den sinnlichen Vorstellungen auch noch reinsinnliche und Vorstellungen a priori und in dem Gemüthe eine Spontaneität gebe, durch welche eine dreyfache Handlungsweise desselben a priori möglich wird, nemlich begreifen, urtheilen und schliessen. Das also, was Spinoza idea nennt, drückt bey weitem nicht alles das aus, was wir uns unter Würkungen der Seele oder des Gemüths denken, und was, nach ihm, das Wesen der Seele ausmachen soll; und dieser zwey letztern Operationen des Gemüths, des Urtheilens und Schliessens, gedenkt er in seiner Ethik mit keiner Sylbe.

Digitized by Google

Der Grund, warum nach Spinoza die Vorstellung oder der Begriff eines würklich vorhandenen einzelnen Dinges das erste ist, welches das Wesen der Seele ausmachen soll, liegt in dem dritten in diesem Theile aufgestellten Grundsatze des Spinoza. Es giebt nemlich nach demselben noch andere Weisen zu denken, als Liebe, Begierde, oder solche, die man Affekten des Gemüths zu nennen pflegt; diese können aber nicht statt finden, wenn nicht die Vorstellung oder der Begriff von dem geliebten, begehrten ꝛc. ꝛc. Gegenstande vorausgeht; und eben so ist es in Ansehung aller andern Weisen des Denkens, so viel es deren nur geben mag, beschaffen; sie setzen jederzeit den Begriff oder die Vorstellung des Gegenstandes der Denkweise voraus; mithin ist nach Spinoza der Begriff oder die Vorstellung von einem würklich vorhandenen einzelnen Gegenstande, das erste, was das Wesen der Seele ausmacht, das übrige, was dieses Wesen constituirt, sind die Weisen des Denkens, die zu ihrer Entstehung des Begriffs ihres Gegenstandes bedürfen.

Der Satz ist allerdings richtig, daß jene pathologischen Gefühle, so wie alle übrigen von dieser Art, zu ihrer Entstehung die Vorstellung von den Gegenständen derselben voraussetzen, daß folglich die Vorstellung eher vorhanden seyn müsse, als das daraus entstehende Gefühl. Allein hieraus folgt noch nicht, daß die Vorstellung von einzelnen ausser ihr existirenden Dingen auch das Erste sey, welches das Wesen der Seele ausmache. Es erfodert vielmehr erst einen eigenen besondern Beweis, daß die Weisen des Denkens überhaupt das ausmachende Wesen der Seele sind; und erst dann, wann dieser Beweis erfolgt ist, kann erwiesen werden, daß diejenige Weise zu denken, die der Verfasser Vorstellung oder Begriff von einzelnen existirenden Dingen nennt

Digitized by Google

das Erste sey, was das Wesen der Seele constituire. Da aber jener Beweis nie wird geführt werden können, indem alle Arten von Vorstellungen nur als Würkungen zu betrachten sind, die eine Ursache in einem receptiven und selbstthätigen Vermögen voraussetzen, so ist auch der Beweis dessen, was daraus folgen soll, unmöglich. Wären die Vorstellungen von ausser ihnen existirenden Dingen das Wesen der Seele selbst, so müsse man auch behaupten, daß in jeder Vorstellung selbst die Empfänglichkeit Eindrücke von Gegenständen anzunehmen, und die Spontaneität, oder das Vermögen durch Begriffe a priori selbstthätig auf jene Eindrücke zu würken vorhanden sey; die Vorstellung hätte das, was in ihr Stoff ist, selbst empfangen und was an ihr Form ist, selbst hervorgebracht, welches ungereimt und eben so viel wäre, als wenn man sagen wollte, der Sohn wäre sein eigener Vater. Wenn man nicht alles in Verwirrung gerathen, Gesetze des Denkens gelten lassen, und Grund von Folge, Ursache von Würkung unterscheiden will, muß auch eine Vorstellung überhaupt, so wie jede bestimmte Vorstellungsart, z. B. eine Anschauung, das Objekt derselben von der Vorstellung oder Anschauung selbst und von dem Subjekt, in welchem die Vorstellung oder Anschauung ist, unterschieden werden; folglich kann auch die Vorstellung oder die Anschauung nicht das Subjekt selbst seyn, was etwas sich vorstellt oder anschaut, oder in welchem die Vorstellung oder Anschauung ist. Jede bestimmte einzelne Vorstellung, sie sey Empfindung, Anschauung oder Begriff, kann nicht ursprünglicher Grund, erste empfangende und hervorbringende Ursache von sich selbst seyn, selbst die ursprünglichen Notionen nicht, die blos Formen des Denkens sind, und als solche ein Subjekt erfodern, welches denkt, und in welchem sie die Formen sind. Der Unterschied zwischen dem vorgestellten Objekt, dem vorstellenden Subjekt und der Vorstellung selbst, ist so unbezwei-

Digitized by Google

felt in unserm eignen Bewußtseyn gegründet, daß er dem Spinoza selbst, wiewohl nur dunkel, vorgeschwebt hat, indem er sich oft selbst solcher Benennungen bedienen muß, die diesen Unterschied bezeichnen, z. B. im 14ten Satze dieses Theils, wo er genöthiget ist zu sagen, daß die menschliche Seele fähig sey, mancherley zu percipiren, vieles sich vorzustellen; er macht also die Perceptionen selbst zum Prädikate eines Subjekts, das er Seele, (mens) nennt, welches aber unschicklich ist und kein Erkenntniß giebt, so bald beyde Perceptionen oder Vorstellungen und Seele Synonymen sind. Worinn übrigens dasjenige, was als Subjekt der Vorstellungen gedacht werden muß, besteht, was das sey, welches das Wesen desselben ausmacht, ist für uns zu wissen unmöglich, da es von dem, was es an sich ist, unserer Receptivität nichts vorhält. In ihm selbst ist die Receptivität und Spontaneität enthalten; wie könnte also das, was empfängt, sich selbst empfangen und das, was begreift, sich selbst begreifen? Es kann kein Objekt der Anschauung seines eigenen Anschauungsvermögens und folglich auch, als Nichtanschauung nicht von ihm begriffen werden. Behaupten, daß das Wesen der Seele aus Vorstellungen oder Begriffen von würklich existirenden Dingen bestehe, ist eben so viel als sagen, das Wesen des thierischen Körpers bestehe im Aufnehmen und Verdauung der Nahrungsmittel.

Der Satz, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes sey, soll aus diesem 11ten Satze so folgen: das Wesen der menschlichen Seele besteht in den Weisen des Denkens, von welchen die Vorstellung oder der Begriff von einem würklich vorhandenen Dinge die erste ist. Nun sind aber die Begriffe oder die Vorstellungen von einzelnen existirenden Dingen nothwendig in Gott, in wiefern er ein denkendes Wesen ist,

oder

Digitized by Google

oder in dem göttlichen Verstande zu finden, es ist also dasjenige in Gott als denkendem Wesen zu finden, was das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, die menschliche Seele ist folglich ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes.

Es ist aber gezeigt worden, daß die Vorstellungen nicht das Wesen der Seele ausmachen, sondern nur Produkte des Vorstellungsvermögens sind, und daß, da man weder von dem vorstellenden Subjekte an sich, noch von dem Wesen Gottes selbst sich eine Vorstellung zu machen im Stande ist, indem weder von dem einen noch von dem andern anschauliche Merkmale gegeben sind, man auch schlechterdings nichts hat, womit sich der Begriff des Gemeinschaftlichen zwischen dem, was das Wesen des endlichen und unendlichen Verstandes ausmacht, verbinden ließe. Die Art und Weise, wie wir Dinge erkennen, ist mit der, wie sie in Gott seyn mag, gar nicht vergleichbar; die unsrige ist an die Sinnlichkeit und an Zeit und Raum, als ihre Formen, gebunden; die Sinnlichkeit mit ihren Formen ist aber eine Eigenschaft, die wir dem höchsten Wesen um deswillen nicht beylegen können, weil durch sie Schranken gesetzt werden, die die Sphäre des Gebrauchs des menschlichen Verstandes bestimmen; und eben so unverträglich mit der Idee eines unendlichen Verstandes wäre es, wenn man denselben auf die Zahl von zwölf Stammbegriffen einschränken wollte.

Auffer dem kann aber auch diese Behauptung, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes sey, darum nicht gelten, weil Spinoza die menschliche Seele oder das endliche denkende Wesen zu einer Modifikation des göttlichen Attributs des unend-

Digitized by Google

unendlichen Denkens macht. Da aber nach ihm bloße Modifikationen der göttlichen Attribute in alle Ewigkeit nicht diese Attribute selbst werden können, weil sie sich sonst in Substanzen verwandeln würden, so können die menschlichen Seelen, als bloße Modifikationen, auch keine Theile der unendlichen göttlichen Substanz, als unendlichen denkenden Wesens, seyn.

Zwölfter Satz.

Was in dem Gegenstande des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, muß in der menschlichen Seele vorgestellt werden; oder davon muß in der Seele nothwendig ein Begriff vorhanden seyn: das ist, wenn der Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts vorgehen können, wovon nicht die Seele eine Vorstellung erhielte.

Beweis.

Denn vor allem, was in dem Gegenstande irgend eines Begriffes vorgeht, ist nothwendig eine Erkenntniß in Gott vorhanden, (nach dem Coroll. des 9ten Satz. dieses Th.) in wiefern er durch den Begriff dieses Gegenstandes afficirt betrachtet wird, d. i. (nach dem 11ten Satz) in wiefern er die Seele eines Dinges ausmacht. Was also in dem Gegenstand des Begriffs, der die menschl-

Digitized by Google

menschliche Seele ausmacht, vorgeht, davon hat Gott nothwendig eine Erkenntniß, in wiefern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, d. i. (nach dem Coroll. des 11ten Satzes) davon wird in der Seele nothwendig eine Erkenntniß seyn, oder die Seele stellt sich dasselbe vor.

Scholium.

Dieser Satz erhellet auch, und noch deutlicher aus der Anmerkung zum 7ten Satz dieses Theils, wohin ich also verweise.

Der Sinn dieses Satzes kann auch so dargestellt werden. Die Vorstellung, welche das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, muß einen Gegenstand haben, etwas, das vorgestellt wird; nun enthält aber der Gegenstand der Vorstellung mannichfaltige Merkmale, es gehen in und an ihm Veränderungen vor, das, was an ihm erscheint, wechselt ab; die Seele muß sich also auch diese Merkmale, Veränderungen und Abwechselungen des vorgestellten Gegenstands vorstellen. So wie der Gegenstand für die Vorstellung unmittelbar gegeben ist, sind auch seine Merkmale, Veränderungen, Abwechselungen, und überhaupt alles, was mit und in ihm vorgeht, für die Vorstellung unmittelbar gegeben, und als Vorstellungen in der Vorstellung des Gegenstandes enthalten.

Spinoza hat sich in diesem Satze eines Ausdrucks bedient, den er nicht weiter erkläret: Quicquid in objecto ideae, humanam mentem constituentis, *contingit* etc. In der Voraussetzung, daß der Sinn desselben in der Uebersetzung richtig ausgedrückt ist, und

Digitized by Google

Coroll. des 9ten Satzes) die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers nicht in sofern in Gott seyn, in wiefern er unsere Seele, sondern in wiefern er die Seele eines andern Dinges ausmacht, das ist, (nach dem Coroll. des 11ten Satzes.) die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers würden nicht in unserer Seele seyn. Nun haben wir aber (nach dem 4ten Grundsatz) Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers; also ist der Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, der Körper, und zwar (nach dem 11ten Satz) der würklich existirende. Ferner, wenn es ausser dem Körper noch einen andern Gegenstand der Seele gäbe, so müßte, da (nach dem 36sten Satze des 1sten Th.) nichts existirt, aus welchem nicht eine Würkung erfolgte, nothwendig auch ein Begriff irgend eine Würkung davon in unserer Seele vorhanden seyn (nach dem 11ten Satze.) Nun gibt es aber (nach dem 5ten Grundsatz) keinen solchen Begriff; also ist der Gegenstand unserer Seele, der Körper und weiter nichts.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß der Mensch aus Seele und Körper bestehe, und der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, existire.

Scholium.

Wir erkennen hieraus nicht nur, daß die menschliche Seele mit dem Körper vereiniget, sondern auch, was

unter

Digitized by Google

unter der Vereinigung der Seele und des Körpers zu verstehen sey. Vollständig oder deutlich wird es aber niemand erkennen können, ehe und bevor er die Natur unsers Körpers vollständig kennt. Denn das, was ich bisher davon gesagt habe, ist blos das Allgemeine, und den Menschen nicht mehr als den übrigen Individuen eigen, die alle, wie wohl nach verschiedenen Graden, beseelet sind. Denn von einem jeden Dinge ist nothwendig in Gott der Begriff, dessen Ursach er ist, auf eben die Art vorhanden, als der Begriff des menschlichen Körpers: was ich also von dem Begriffe des menschlichen Körpers gesagt habe, muß auch nothwendig von dem Begriffe eines jeden Dinges gelten. Inzwischen kann auch nicht geleugnet werden, daß die Begriffe unter einander eben so, wie die Gegenstände derselben selbst, verschieden sind, und daß immer einer vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als der andere, je nachdem der Gegenstand des einen vorzüglicher ist und mehr Realität hat, als der Gegenstand des andern. Um also bestimmen zu können, worin die menschliche Seele sich von den übrigen unterscheidet, und worin ihr Vorzug vor den übrigen besteht, ist es nothwendig, die Natur ihres Gegenstandes, wie ich sagte, das ist, des menschlichen Körpers, kennen zu lernen. Diese kann ich aber hier nicht erklären; es ist solches auch zu dem, was ich hier beweisen will, nicht nöthig. Doch erinnere ich überhaupt nur dieses: Je geschickter ein Körper vor den übrigen ist, vieles zugleich zu thun oder zu leiden, desto fähiger ist

Digitized by Google

auch die Seele desselben vor den übrigen, sich vieles zugleich vorzustellen; und jemehr die Handlungen eines Körpers von ihm selbst abhängen, und je weniger andere Körper mit demselben im Handeln concurriren, desto fähiger ist auch die Seele desselben, zu einer deutlichen Erkenntniß. Hieraus können wir aber die Vorzüglichkeit einer Seele vor den übrigen erkennen, und auch die Ursach einsehen, warum wir von unserm Körper nur eine sehr verwirrte Erkenntniß haben, und so noch mehrere Dinge, die ich in dem Folgenden daraus herleiten werde. Ich habe es deswegen der Mühe werth gehalten, diese Dinge selbst genauer zu entwickeln und zu beweisen; und zu diesem Ende ist es nöthig, Einiges über die Natur der Körper vorauszuschicken.

Mit diesem Satze rückt nun der Verfasser seiner Lehre von der menschlichen Seele näher. Sie trägt freylich, wie man in der Folge sehen wird, alle Mängel an sich, die bis auf Kant, wegen des noch nicht erforschten Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens und seiner Grenzen, allen Systemen der rationalen Seelenlehre noch anklebten. Er kennt keine andere Vorstellung als diejenige Art der Vorstellung als Gattung, die wir empirische Anschauung nennen, und diese Art der Vorstellung stellt bey ihm die Gattung von allen Arten von Vorstellungen vor; unter ihr stehen die transscendentalen und allgemeinen Vorstellungen, als Ding, Sache, etwas; Mensch Thier ꝛc. ꝛc. Nach der Haupteintheilung, die Spinoza von der Vorstellung, in der Bedeutung, worin er dieses Wort nimmt, macht, und die in der That höchst sonderbar ist, sind sie unmittelbare und mittelbare. Die unmittelbare Vorstellung ist ihm diejenige, deren

Objekt

Digitized by Google

Objekt der menschliche Leib selbst ist, die mittelbaren hingegen diejenigen, deren Objekt die äussern Körper sind, und die nur mittelst der Vorstellungen von den Affektionen oder Veränderungen, die unser Körper von diesen äussern Körpern leidet oder empfänget, zu unserm Bewußtseyn gelangen.

In Hinsicht auf diese Eintheilung nun heißt es in dem gegenwärtigen Satze, daß der Körper der Gegenstand des Begriffs oder der Vorstellung sey, welche die menschliche Seele ausmache, indem nach Maasgabe des 11ten Satzes auch alle diejenigen Veränderungen, die äussere äusser uns existirende Körper in dem unsrigen hervorbringen, mit zu unserm Körper gerechnet werden, oder äussere Körper nur in sofern Gegenstände unserer Vorstellungen sind, als wir uns die Eindrücke oder Veränderungen, die sie auf unsern Körper machen, vorstellen, oder uns derselben bewußt sind. Es ist schon bey dem 11ten Satze bewiesen worden, daß nicht die Begriffe oder Vorstellungen das Wesen der menschlichen Seele ausmachen, sondern daß dieselben nur als Produkte von einem uns unbekannten Etwas, das als Subjekt der Vorstellungen zu betrachten ist, angenommen werden müssen. Der menschliche Körper kann also zwar Gegenstand einer Vorstellung in unserm Vorstellungsvermögen seyn, es kann aber darum noch nicht behauptet werden, daß die Vorstellung des menschlichen Körpers das Wesen der menschlichen Seele ausmache; in wiefern wir uns von unserm Körper eine Vorstellung oder einen Begriff, in dem Sinne, wie wir uns den Begriff denken, machen, ist diese Vorstellung nur ein Produkt, das aus der Verbindung dessen, was die Receptivität oder das leidende Vermögen des Gemüths hergiebt, durch die Spontaneität, als dem thätigen Vermögen des Gemüths, oder durch die Handlungsweise des Verstandes entsteht; ein Pro-

Digitized by Google

durch den Verstand vorgenommenen Verknüpfung des angeschauten Mannichfaltigen, also zum Grunde nicht des Mannichfaltigen des Körpers, als Objektes der Anschauung, selbst, sondern eines Etwas, das schon Vorstellung ist, des in der Anschauung enthaltenen Mannichfaltigen, nicht des Mannichfaltigen des Objekts der Anschauung. Nimmt man hingegen die Vorstellung als bloße Anschauung und macht das Mannichfaltige, das den Körper des Menschen oder des anschauenden Subjekts konstituirt, zum Gegenstande der Anschauung, so würde diese Art der Vorstellung das Wesen der menschlichen Seele selbst eben so wenig ausmachen, sondern nur etwas seyn, das in dem leidenden Vermögen des Gemüths, der Sinnlichkeit oder Receptivität enthalten ist, ein Gegebenes, Empfangenes, das von dem, das solches empfängt, dem es gegeben wird, ganz verschieden seyn muß. Daß, was in etwas enthalten ist, kann nicht das seyn, was solches enthält oder worin es enthalten ist; der Stoff einer Vorstellung ist nicht das, was diesen Stoff aufnimmt. Wenn man aber auch die Anschauung oder unmittelbare Vorstellung unseres Körpers zum vorstellenden Subjekte selbst, zum Wesen unserer Seele machen wollte, so würde dadurch dieses Wesen noch bey weitem nicht erschöpft seyn; da es, ausserdem Vermögen anzuschauen oder der Sinnlichkeit, auch noch andere Vermögen des Gemüths giebt, deren wir uns eben so gut bewußt sind, als des Vermögens der Anschauungen; nemlich Verstand, Vernunft, Einbildungskraft und Gedächtniß.

Hiemächst ist auch der Körper, und der menschliche Körper insbesondere, nicht der einzige Gegenstand der Vorstellungen, denn man kann letztere entweder als bloße Anschauungen oder als Begriffe nehmen. Denn ausser den menschlichen Körpern liefert die Natur noch andere Körper und Würkungen derselben, die Gegenstände unserer

empiri-

Digitized by Google

empirischen Anschauung und als Anschauungen oder unmittelbare Vorstellungen Gegenstände unseres Verstandes und Erkenntnißvermögens sind; selbst die Formen unserer Sinnlichkeit, sind reine Anschauungen, a priori unmittelbar gegebene Vorstellungen; Zeit und Raum können Gegenstände unserer Vorstellungen werden, so wie die Formen und die Produkte des Verstandes und der Vernunft, Begriffe und Ideen, Sätze, Urtheile und Schlüsse; ohne daß man den geringsten Grund hätte, zu behaupten, daß alle diese Dinge bloße Beschaffenheiten oder Affektionen unseres Körpers wären, und wir uns uns in sofern eine Vorstellung oder einen Begriff von ihnen zu machen im Stande befänden, als wir uns durch dieselben einer Veränderung unseres Körpers bewußt wären. Man denke sich nur die Ideen von Gott, Seele, Freyheit u. dergl. ob diese zu Gegenständen sinnlicher Vorstellungen seyn können? Bis jetzt ist es auch der dialektischen Vernunft nicht gelungen, zu beweisen, daß alles das, was unser Verstand zu begreifen im Stande sey, jeder Gegenstand unsers Denkens eine Eigenschaft unseres Körpers, etwas unserm Vorstellungsvermögen durch unsern Körper Gegebenes, eins demselben anklebende Beschaffenheit sey. Was insonderheit die außer unserm Vorstellungsvermögen existirenden Erscheinungen betrift, mit welchen wir uns, nach dem Spinoza, nur in sofern eine Vorstellung machen können, als wir uns einer durch jene Erscheinungen in unserm Körper bewürkten Veränderung bewußt sind, so läßt sich die Wahrnehmung, oder das mit Bewußtseyn verbundene Vorstellung derselben in einer doppelten Rücksicht betrachten. Entweder beziehen wir diese Wahrnehmung derselben lediglich auf uns selbst, als die Subjekte der Wahrnehmung, als Modifikation unseres Zustandes, wir sind uns der Vorstellung nur als einer Veränderung unseres Gemüthes bewußt, oder

Digitized by Google

wir beziehen die Vorstellung blos auf das Objekt derselben, wir sind uns der Ursache selbst bewußt, die die Vorstellung, als Veränderung unsers Gemüths, in uns bewürkt hat, ohne dabey Rücksicht auf die durch diesen Gegenstand in unserm Gemüthe hervorgebrachte Veränderung zu nehmen. In jenem Falle heißt die Vorstellung Empfindung, in diesem entweder Anschauung, in wiefern die ganze mit Bewußtseyn verknüpfte Vorstellung durch den Gegenstand selbst unmittelbar erzeugt wird; oder Begriff, wenn die Vorstellung nicht unmittelbar auf das Objekt selbst, sondern nur mittelbar, durch Merkmale, die mehrern Dingen gemein seyn können, auf dasselbe bezogen wird. In wiefern also die Vorstellung eine Empfindung ist, ist der Gegenstand derselben etwas blos subjektives, eine Veränderung unsers Gemüths, und wenn ein äusserer Gegenstand, z. B. die Sonne, eine Veränderung an meinem Körper hervorgebracht hat, so ist nur dasjenige, wovon ich mir dabey blos subjektiv bewußt bin, die Veränderung in meinem Körper, z. B. die Hitze, die vermehrte Ausdünstung, der eigentliche Gegenstand meiner Vorstellung, nicht aber der äussere Gegenstand, als Ursache jener Veränderung, die Sonne selbst; diese als Ursach jener Veränderung betrachtet, ist blos Gegenstand meiner Anschauung, das Objekt meiner sinnlichen Vorstellung. Der Gegenstand einer sinnlichen Vorstellung, einer Anschauung, muß also nothwendig von dem Gegenstande der Empfindung getrennet werden, ohngeachtet jener die Ursache des Gegenstandes der letztern seyn kann; und in wiefern ein Gegenstand meinen Körper afficiren kann und würklich afficiert, mithin eine Empfindung in mir bewürkt, ist er selbst noch nicht Gegenstand der Anschauung; die Empfindung selbst, in wiefern ich sie blos zum Gegenstande meiner Vorstellung mache, gibt mir von dem Gegenstande selbst, der die Empfindung erregte, noch keine anschauliche

Digitized by Google

liche Erkenntniß. Das also, was die Empfindung b würkt, ist etwas ganz anderes, als die Empfindung selbs und reell von ihr verschieden. So bald ich mein Vor stellungsvermögen blos auf das, das in mir als Subjek vorgeht und verändert wird, richte, ziehe ich es von den äussern Gegenstande, der die Ursach dessen, was in mi vorgeht, ist, ab, und der Gegenstand meiner Vorstellung ist eine Empfindung; so bald ich aber auf diese keine Rücksicht nehme, und mein Vorstellungsvermögen auf die Ursach jener Veränderung richte, so bald ist auch der Gegenstand meiner Vorstellung ein würkliches ausser mir befindliches Objekt, meine Vorstellung ist eine Anschauung, ich bin mir des Gegenstandes selbst als etwas von meiner Vorstellung und von mir als Subjekt der Vorstellung Verschiedenen, als etwas, das nicht mein Körper und eine Beschaffenheit oder Affektion meines Körpers ist, bewußt.

Aus dem bisher gesagten ist nun der Beweis des Verfassers nebst dem, was er im Corollarium und Scholium daraus folgert, leicht zu beurtheilen. Jener Beweis ist doppelt. Der erste ist dieser: Gesetzt, der Körper wäre nicht das Objekt des Begriffs, der das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, so würden die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers nur in sofern in Gott seyn, als er die Seele eines andern Dinges, nicht aber in wiefern er unsere Seele ausmacht, oder, welches einerley ist, die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers würden nicht in unserer Seele seyn. Nun haben wir aber Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers; also ist der Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, der Körper. Oder kürzer: wenn der Körper nicht der Gegenstand des Begriffs oder der Vorstellung der menschlichen Seele wäre, so würden keine Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Körpers

Digitized by Google

in unserer Seele seyn; nun sind aber Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Körpers in unserer Seele vorhanden; also muß auch der Körper der Gegenstand der Vorstellung der menschlichen Seele seyn.

Dieser Beweis enthält, wenn man ihn auch an sich gelten ließe, doch nicht die unbedingte Allgemeinheit, mit welcher der Satz selbst, der bewiesen werden soll, ausgedrückt ist. Nur der Körper allein, heißt es, und weiter nichts ist der Gegenstand der Vorstellung, die die menschliche Seele ausmacht. Der Beweis hingegen schränkt sich nur darauf ein, daß der Körper der Gegenstand der Vorstellung, welche die Seele ausmache, sey, und schließt mithin noch nicht andere Dinge aus, die keine Körper sind, oder von welchen sich wenigstens nicht beweisen läßt, daß sie Körper oder körperlich sind, z. B. die intellektuellen Vermögen des Gemüths, nebst ihren Formen und Handlungsweisen, die ebenfalls zu Gegenständen unserer Vorstellungen gemacht werden können.

Ferner bestimmt der Verfasser in dem Satze sowohl als dem Beweis den Gegenstand der Vorstellung, die das Wesen der Seele ausmachen soll, zwar allgemein so, daß es der Körper sey; es erhellet aber aus dem Corol. und Schol., so wie aus den folgenden Sätzen, daß der Verfasser unter dem Körper blos den menschlichen Körper und zwar den des vorstellenden Subjekts versteht, und folglich die ausser demselben befindlichen Körper ausschließt; denn von diesen kann man sich, seiner Meinung nach, nur mittelbar, durch die Affektionen, die unser Körper von ihnen leidet, eine Vorstellung machen; es giebt nach ihm keine unmittelbare Vorstellung, keine Anschauung ausser uns existirender Erscheinungen; wir erkennen ihr Daseyn und ihre Beschaffenheiten nur aus

den

Digitized by Google

den Eindrücken, die sie in unserm Körper zurück lassen Spinoza weiß von keiner Sinnlichkeit als Vermögen des Gemüths; sie ist ihm etwas unserm Körper als Körper Eigenthümliches. Ihm ist diese körperliche Sinnlichkeit gleichsam ein geschmeidiges Wachs, in welches sich alle äussern Gegenstände abdrücken, und nur vermittelst dieses Abdrucks gelangt ihm die Seele zum Bewußtseyn derselben; sein eigener Körper benachrichtiget ihn von ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit, sie gelangen nicht unmittelbar durch sich selbst zu seiner Anschauung.

Endlich ist zwar der menschliche Leib die nothwendige Bedingung, ohne welche sich überhaupt keine menschliche Vorstellung denken läßt, indem wir von den Würkungen und Handlungen der menschlichen Seele uns nur in sofern einen Begriff machen können, als solche in einem organischen Körper vorgehen und durch einen solchen sich äussern; allein daraus folgt noch nicht, daß der menschliche Körper, der Körper des vorstellenden Subjekts, blos und allein der Gegenstand der Vorstellungen dieses Subjekts sey. Dasjenige, worin das Denken vorgeht, was das Vermögen des Denkens in sich schließt, ist nicht der alleinige ausschließende Gegenstand der Vorstellungen und Gedanken dessen, was denkt, wie auch schon die Erfahrung lehrt, wenn wir uns in Ideen vertiefen und sie mit unserm Nachdenken bis zum völligen Aufhören des Bewußtseyns, unseres Selbst und unsers Körpers verfolgen.

Der zweyte Beweis beruht auf der Voraussetzung, daß es keine Vorstellung von etwas gäbe, das die Würkung keines Körpers sey; daß nur körperliche Würkungen Gegenstände unserer Vorstellungen wären; daß wir keine Vorstellungen von Würkungen hätten, denen nicht Körper als Ursachen derselben entsprächen.

Digitized by Google

Hierauf antworte ich: Es giebt Gegenstände der Vorstellungen, die als Würkungen von etwas, das nicht sinnlich angeschaut werden kann, zu betrachten sind. Dergleichen sind die Formen und Produkte unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, die Handlungweisen der Spontaneität unseres Gemüths, die Verstandes- und Vernunftbegriffe, welchen allen ein Subjekt zum Grunde gelegt wird, das aber schlechterdings nicht erkennbar ist. Die Substanz, ihre unendlichen Attribute der Ausdehnung, sind ja dem Spinoza selbst Gegenstände seiner Vorstellung, Gegenstände, von welchen er nicht will, daß sie blos subjektive Beschaffenheiten seines Gemüths, sondern würkliche objektiv existirende Dinge seyn sollen; und von welchen er selbst nicht will, daß man sie für körperlich halten soll.

Hiernächst sind die Gegenstände, die ich in dem Verhältniß als Würkungen zu einem andern Gegenstande als Ursach betrachte, doch von den Vorstellungen, die ich mir von ihnen als Würkungen mache, unterschieden, oder man muß allen Unterschied zwischen vorstellenden Subjekt, vorgestellten Objekt und Vorstellung selbst aufheben, der sich doch auf unser innigstes Bewußtseyn gründet.

Ueberhaupt aber kann ein äusserer Gegenstand, in sofern ich ihn nicht blos als Gegenstand meiner Anschauung, sondern als Würkung von etwas andern als seiner Ursache betrachte, schlechterdings keinen Eindruck auf meine Sinnlichkeit machen, man mag nun die Sinnlichkeit als eine blos körperliche Eigenschaft, oder als ein Vermögen des Gemüths annehmen; da Würkung ein bloßer Verstandesbegriff ist, unter welchen ich das angeschaute Mannichfaltige subsumire, und der mir nicht gegeben wird, sondern schon a priori im Verstande vorhanden

Digitized by Google

handen ist. Die Würkung, als solche, kann also meinen Körper nicht äusserlich afficiren, und mein Körper kann von einer ausser ihm existirenden Sache, als bloße Würkung betrachtet, schlechterdings nichts an sich nehmen, das ihm zu einer Anzeige oder Beschaffenheit diente, und dadurch mittelbar das Daseyn jener Sache als Würkung sich vorstellen, oder erkennen zu können.

Da nun diese Beweise auf irrigen Voraussetzungen beruhen, so kann der Satz, daß der einzige Gegenstand der Vorstellung, welche das Wesen der Seele ausmache, der Körper sey, nicht statt finden, mithin fallen auch die Folgen weg, die der Verfasser in dem Corol. und Schol. aus ihm herleitet. Aus diesem Satze kann nicht gefolgert werden, daß der Mensch aus Seele und Körper bestehe; es kann höchstens nur das daraus geschlossen werden, daß der Mensch sinnliche Vorstellungen und einen Körper habe. Ja im Grunde folgt das, daß der Mensch einen Körper habe, nicht einmal aus jenem Satze, sondern es folgt vielmehr nur, daß, weil nur Körper vorhanden sind, und als Erscheinungen selbst von uns erkannt oder als Ursachen und Würkungen von Erscheinungen gedacht werden, sie auch die einzigen Gegenstände unserer Vorstellungen seyn können.

In dem Scholium dreht und wendet sich Spinoza, um sich aus einer Schlinge zu ziehn, in die er sich durch seine Dialektik selbst verwickelt hat. Da nach ihm nemlich die Vorstellungen oder Ideen, wie er sie nennt, das Wesen der Seele selbst ausmachen, jedem Individuo aber, wie es auch heissen mögs, jederzeit eine Idee, von welcher Gott als denkendes Wesen eben so die Ursache ist, als er vermöge des Attributs der Ausdehnung die Ursache der Körper ist, dergestalt entsprechen muß, daß, so wie die Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung in einer Substanz unzertrennlich sind, auch in der erschaffenen Natur die Modifikationen

Digitized by Google

nen jenen Attribute, Idee oder Vorstellung und Körper in einem Individuum jederzeit zusammenkommen, so ist auch nach Spinoza nichts Körperliches in der Natur, dem nicht eine Seele in irgend einem Grade beygesellt wäre; und diese Seelen sind eben so verschieden, als die Körper, in welchen sie wohnen; jemehr Realität zum Gegenstand der Seele hat, desto mehr Realität hat auch die Seele desselben, und umgekehrt, bis zu den geringsten Grade der Realität. Um nun den Grad der Realität der menschlichen Seele und den Unterschied derselben von den übrigen Seelen bestimmen zu können, müsse man die Natur des Gegenstandes der menschlichen Seele, nemlich des Körpers selbst, kennen lernen. Er könne aber, meint er, dieselbe hier nicht erklären, und es sey solches zu dem, was er hier beweisen wollen, auch nicht nöthig u. s. w. Die Ideen sind mithin durch das ganze All der Schöpfung nach einer so unendlichen Quantität als Modifikationen des göttlichen Attributs des Denkens in einem so unendlichen Raum verbreitet, daß allenthalben und zu aller Zeit, wo nur ein Körper, was immer für einen Raum er einnehmen mag, war, ist, und seyn wird, sich eine Seele mit ihm in Gemeinschaft befindet, die auch, in wieviel Theile du auch das Ganze eines Körpers scheiden magst, sich nie von dem Theile auch dem kleinsten trennet, obwohl ihr an Realität durch die Trennung so viel abgeht, als der Theil des Körpers, in welchem sie ist, durch die Scheidung von den übrigen Theilen, die mit ihm ein Ganzes ausmachten, an Realität, d. i. an dem Maaße seiner Thätigkeits- oder Widerstandskraft, verlohr. Der ganze Inbegriff aller dieser Ideen oder Vorstellungen nun, den keine Zeit und kein Raum umfaßt, macht den unendlichen Verstand Gottes aus, und die in den Individuen befindlichen Ideen, die das Wesen ihrer Seele ausmachen, sind Theile des unendlichen Verstandes.

Wer

Digitized by Google

Wer will, mag diese anschauende Betrachtung der Dinge an sich weiter verfolgen, und wenn es geschehen kann, die Modifikationen der erschaffenen Naturen von dem, was an ihrem Wesen denkend und ausgedehnt ist, wie Schalen von dem Kern ablösen, um zu sehen, ob er zu einem reinen Anschauen der göttlichen Substanz selbst, wie sie rein ausgedehnt und denkend das einzige ewige und unbegreuzte All ist, gelangen kann. Ich, meines Theils, ziehe mich in die lichtere Regionen der Natur und Sittenwelt zurück, überzeugt, daß nur sie den Begriffen, Regeln und Gesetzen des Verstandes und der Vernunft angemessene Gegenstände und einen festen Boden, um mit unsern Urtheilen darauf zu fußen, darbieten können.

Erster Grundsatz.

Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

Zweyter Grundsatz.

Ein jeder Körper wird bald langsamer, bald schneller bewegt.

Erster Lehrsatz.

Die Körper sind nur Anschauung der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit und Langsamkeit, keinesweges aber in Ansehung der Substanz von einander unterschieden.

Beweis.

Digitized by Google

Beweis.

Den ersten Theil dieses Satzes setze ich als für sich klar voraus. Daß aber die Körper nicht in Ansehung der Substanz unterschieden sind, erhellet sowohl aus dem fünften als achten Satze dieses Theils. Noch deutlicher aber aus dem, was ich in dem Schol. zum 15ten Satze des 1sten Theils gesagt habe.

Da Spinoza hier die Körper oder die Materie als Gegenstände der äussern Sinne mithin in empirischer Bedeutung betrachtet, die äussern Sinne aber durch weiter nichts als durch Bewegung afficiret werden können, so wird auch hier mit Recht die Bewegung als die Grundbestimmung alles dessen, was ein Gegenstand der äussern Sinne ist und seyn kann, auf welche alle übrigen Prädikate der Körper oder Materie zurückgeführt werden können, angenommen, daß übrigens die Materie oder die Körper in Ansehung der Substanz nicht unterschieden sind, in wiefern Substanz als ein Ding an sich betrachtet wird, nehmen wir ebenfalls, wiewohl aus andern Gründen, mit Spinoza an. Denn nach diesem gibt es nur eine einzige Substanz, welche Gott ist, alles übrige ist Modifikation der Attribüte der unendlichen Substanz, folglich auch die Körper, welche Modifikationen ihrer unendlichen Ausdehnung sind. Nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie hingegen ist die Substanz, als Ding an sich, kein Gegenstand der äussern Sinne, nichts wahrnehmbares, also auch nichts, das Merkmale hergäbe, durch welche sich die Körper unterscheiden liessen. Substanz existirt nur subjektiv in unserm Verstande, als Form, als Begriff, unter welchen wir das angeschaute Mannichfaltige subsumiren, in eine Einheit des Bewußtseyns zusammen fassen.

Zwey-

Digitized by Google

Zweiter Lehrsatz.

Alle Körper kommen in einigen Stücken mit einander überein.

Beweis.

Darin nemlich, daß sie alle den Begriff eines und desselben Attributs involviren; (vermöge der ersten Definition dieses Theils.) und dann auch darin, daß sie bald langsamer bald schneller sich bewegen, und bald (absolut) unbestimmt sich bewegen und ruhen können.

Der Verfasser fügt hier der Grundbestimmung der Körper, der Bewegung, noch eine andere Bestimmung bey, nemlich daß sie alle den Begriff des Attributs der Ausdehnung involviren. Er hütet sich aber, ihnen die Ausdehnung selbst, als eine Eigenschaft beyzulegen; da sie ihm blos eine Eigenschaft der göttlichen Substanz ist; darum drückt er sich hier auf eine Art aus, daß man den Sinn dessen, was er unter Modifikation der Ausdehnung versteht, nach Belieben selbst bestimmen könne. Er selbst giebt davon nirgends eine Erklärung und wir müssen zufrieden seyn, wenn er uns sagt, daß Modi der Ausdehnung Körper, oder Affektionen eines göttlichen Attributs und Körper Modi der Ausdehnung oder Affektionen eines göttlichen Attributs, sind. Es trägt aber diese Bestimmung der Körper als solcher, die den Begriff der Ausdehnung involviren sollen, ohne dem, daß sie blos ideal ist, und sich auf eine für uns ganz unerkennbare Eigenschaft der unendlichen Substanz bezieht, zur Erkenntniß der einfachsten Körper, die hier sind d. i. solcher Körper, die auch als in einem Punkte befindlich betrachtet werden können, nicht

Digitized by Google

nicht das geringste, und eben so wenig bey, als wenn man sie selbst als ausgedehnt betrachten wollte. Wenn die Körper nur durch Bewegung und Ruhe, und in Ansehung der erstern nur durch den Grad ihrer schnellern oder langsamern Bewegung zu unterscheiden sind, der sinnliche Eindruck aber, den die Körper auf uns machen, blos durch Bewegung bewürkt wird, so ist jene weitere Bestimmung als solche, die den Begriff der Ausdehnung involviren, ganz müßig, und zwar um so mehr, als sich, selbst nach dem Spinoza, alle denkbaren Bestimmungen der Materie oder der Körper aus ihrer Grundbestimmung, der Bewegung, mittelst Anwendung der vier Verstandesfunktionen auf dieselbe herleiten lassen. In der That hat auch Spinoza von dieser angeblichen Bestimmung der Körper als solcher, die den Begriff der Ausdehnung involviren, in der Folge keinen Gebrauch gemacht, vermuthlich, weil es ihm sein System, sein Unterschied zwischen Ausdehnung und Modus der Ausdehnung, der nicht selbst Ausdehnung ist, nicht erlauben konnte. Die kritische Philosophie hingegen kann die Ausdehnung um deswillen nicht als eine Bestimmung der Materie oder der Körper brauchen, weil sie in empirischer Betrachtung weiter nichts als die Materie der Körper selbst ist.

Dritter Lehrsatz.

Ein bewegter oder ruhender Körper mußte von einem andern Körper zur Bewegung oder zur Ruhe bestimmt werden, dieser wurde wieder von einem dritten zur Bewegung oder Ruhe bestimmt, und dieser dritte wieder von einem vierten und so fort ins Unendliche.

Beweis

Beweis.

Die Körper sind (nach der 1sten Defin. dieses Th;) einzelne Dinge, die (vermöge des 1sten Lehrs.) in Ansehung der Bewegung und Ruhe von einander unterschieden sind. Folglich muste auch (nach dem 28sten Satze des 1sten Th.) ein jeder Körper von einem einzelnen Dinge zur Bewegung oder Ruhe nothwendig bestimmt werden, nemlich (nach dem 6ten Satze dieses Th.) von einem andern Körper, der (nach dem 1sten Grundsatze) ebenfalls entweder in Bewegung oder Ruhe war. Dieser Körper aber konnte, aus demselben Grunde, weder in Bewegung noch in Ruhe gesetzt werden, wenn er nicht von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden wäre, und dieser Körper, aus demselben Grunde, abermal von einem andern, und so fort ins Unendliche. w. z. e. w.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper solange in Bewegung ist, bis er von einem andern Körper zur Ruhe bestimmt wird; und daß ein ruhender Körper so lange ruhe, bis ihn ein anderer zur Bewegung bestimmt. Dieses ist schon für sich klar. Denn wenn ich voraus setze, daß ein Körper A ruhe, und keine Rücksicht auf andere bewegte Körper nehme, so kann von dem Körper A weiter nichts gesagt werden, als daß er sich im Zustande der Ruhe befinde. Käme der Körper A nachher in Bewegung, so konnte diese doch in der That nicht

Digitized by Google

aus dem Zustande der Ruhe entspringen; denn daraus konnte weiter nichts folgen, als daß der Körper A in Ruhe war. Nähme man hingegen an, daß der Körper A sich bewege, so wird sich von demselben, so lange wir nur auf ihn Rücksicht nehmen, weiter nichts behaupten lassen, als daß er bewegt werde. Käme aber der Körper A hierauf in Ruhe, so konnte diese ebenfalls nicht aus der Bewegung entstehen, die er zuvor hatte; indem aus der Bewegung weiter nichts folgt, als daß der Körper ist bewegt worden. Dieser Erfolg rührte also von etwas her, das nicht in A war, nemlich von einer äussern Ursache, von welcher A zur Ruhe bestimmt wurde.

Erster Grundsatz.

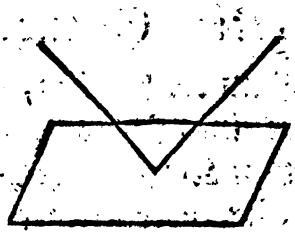
Alle Arten und Weisen, wie ein Körper von einem andern afficirt wird, folgen zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers, dergestalt, daß ein und derselbe Körper, nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper auch verschiedentlich bewegt wird, und hingegen verschiedene Körper von einem und demselben Körper verschiedentlich bewegt werden.

Zwey-

Digitized by Google

Zweyter Grundsatz.

Wenn ein in Bewegung gesetzter Körper an einen andern ruhenden, welchen er nicht aus der Stelle bewegen kann, anstößt, so prallt er, um seine Bewegung fortzusetzen, zurück, und der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, an welche sie stößt, bildet, wird dem Winkel, den die Linie der einfallenden Bewegung mit derselben Fläche macht, gleich seyn.



Die Rede war bisher nur von den einfachsten Körpern, nemlich denen, die blos in Ansehung der Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander verschieden sind. Ich gehe nunmehr zu den zusammengesetzten Körpern über.

Digitized by Google

Definition.

Wenn einige Körper von gleicher oder von verschiedener Größe, von den übrigen dergestalt eingeschränkt werden, daß sie einander bedecken, oder wenn sie in gleichem Grade oder in verschiedenen Graden der Schnelligkeit dergestalt bewegt werden, daß sie einander ihre Bewegungen wechselsweisse nach gewissem Verhältnisse mittheilen, so wollen wir diese Körper **vereinigte Körper** nennen, die alle zugleich einen einzigen Körper oder ein Individuum ausmachen, das von den übrigen Individuen eben durch diese Vereinigung der Körper verschieden ist.

Dritter Grundsatz.

Je nachdem die Flächen, in welchen sich die Theile eines Individuums oder zusammengesetzten Körpers wechselsweise berühren, größer oder kleiner sind, desto schwerer oder leichter können diese Theile genöthiget werden, ihre Lage zu verändern, und folglich ist es auch desto leichter oder schwerer, dem Individuum eine andere Figur zu geben. Ich werde daher diejenigen Körper, deren Theile sich in großen Flächen wechselsweise berühren, **harte**, diejenigen aber, deren Theile sich in kleinen Flächen

Digitized by Google

chen berühren, weiche, und endlich diejenigen, deren Theile sich unter einander bewegen, flüssige nennen.

Die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, mit welcher sich die Lage der Theile eines zusammengesetzten Körpers ändern läßt, kann nicht von der größern oder kleinern Fläche, in welcher sich die Theile, aus welchen der Körper besteht, berühren, abhängen. Denn einmal sind alle Körper und ihre Theile, selbst nach Spinoza (S. Oper. posth. p. 413.) ins Unendliche theilbar, man kann also auch bey Körpern von verschiedener Art, Theile von einer beliebigen Größe festsetzen; nimmt man nun ein gewisses Quantum eines Theils, sowohl eines festen, als eines flüssigen Körpers an, so kann auch keine Verschiedenheit der Flächen beyder in Ansehung des Quantums der Ausdehnung statt finden, denn der Raum, den der eine Theil erfüllet, ist dem Raume, den der andere einnimmt, gleich. Man nehme einen Cubus irgend eines festen und einen Cubus irgend eines flüssigen Körpers, z. B. Stein und Wasser von gleichem Maaße an, so werden die Seiten oder jede der sechs Flächen des einen Cubus denen des andern gleich seyn, und doch werden sich die Theile des Wassercubus leichter als die des steinernen trennen lassen. Der Unterschied der festen und flüssigen Körper hängt also keineswegs von der größern oder kleinern Fläche der sich in einem Körper berührenden Theile ab. Ueberdies ist auch nicht die Eigenschaft der Härte, Festigkeit, Starrheit eines Körpers, sondern vielmehr die der Flüssigkeit originell, und alle harte Körper haben sich einmal in dem Zustande der Flüssigkeit befunden, und sind durch eine entweder allmälige oder schnelle Erstarrung in den Zustand der Härte übergegangen. Die Flächengröße der sich berührenden

Digitized by Google

Theile kann also nicht der Grund des Unterschieds zwischen festen und flüssigen Körpern seyn. Besser wird von Kant dieser Unterschied (S. 88. Kants metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft) so bestimmt. „Eine Materie, deren Theile, unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist flüssig. Theile einer Materie werden aber an einander verschoben, wenn sie, ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthiget werden, diese unter einander zu verwechseln. Theile, mithin auch Materien, werden getrennt, wenn die Berührung nicht blos mit anderen verwechselt, sondern aufgehoben, oder ihr Quantum vermindert wird. Ein fester, besser ein starrer Körper ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können — die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen. — Das Hinderniß des Verschiebens der Materien an einander ist die Reibung. Der Widerstand gegen die Trennung sich berührender Materien ist der Zusammenhang. Flüssige Materien erleiden also in ihrer Theilung keine Reibung, sondern, wo diese angetroffen wird, werden die Materien als starr, in größerm oder mindern Grade, deren die letztere Klebrigkeit heißt, wenigstens ihren kleinern Theilen nach, angenommen. Der starre Körper ist spröde, wenn seine Theile nicht können an einander verschoben werden, ohne zu reissen —; mithin wenn der Zusammenhang derselben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden."

Vierter Lehrsatz.

Wenn einige Körper in einem Individuum oder zusammengesetzten Körper getrennt werden,

und

Digitized by Google

und zugleich so viel andre Körper von derselben Natur an deren Stelle treten, so wird dieses Individuum ohne die geringste Veränderung seiner Form, seine Natur wie zuvor behalten.

Beweis.

Denn nach dem 1sten Lehrsatz werden die Körper nicht in Ansehung der Substanz unterschieden; dasjenige aber, was die Form des Individuums ausmacht, besteht (nach der vorhergehenden Defin.) in der Vereinigung der Körper. Da nun aber diese (wie ich voraus setze) ohngeachtet der steten Veränderung der Körper, immer dieselbe bleibt, so wird auch das Individuum sowohl in Ansehung der Substanz, als der Modifikation seine Natur wie zuvor behalten.

Fünfter Lehrsatz.

Wenn die Theile, die ein Individuum ausmachen, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß sie alle eben die Art der Bewegung und Ruhe, wie zuvor, beybehalten, so behält auch dasselbe Individuum seine Natur, wie zuvor, ohne daß seine Form im geringsten verändert würde.

Beweis.

Dieser ist eben so, wie der Beweis des vorhergehenden Lehrsatzes.

Digitized by Google

Es mag immer seyn, daß ein zusammengesetzter aus mehrern Theilen bestehender Körper seine Natur, d. i. alle diejenigen Stücke, die er haben muß, um das zu seyn, was er ist, beybehält, ohngeachtet die Theile, die ihn constituiren, größer oder kleiner werden; allein man kann nicht so schlechthin sagen, daß er unter dieser Bedingung seine Form, Figur, Gestalt nicht im geringsten verändre. Denn die Formen, Figuren oder Gestalten sind blos Einschränkungen des Raums, und werden nur durch den Raum möglich gemacht. So verschieden also die Einschränkungen des Raums sind, so verschieden müssen auch die Formen oder Gestalten seyn. Wenn also die Theile, die einen Körper ausmachen, größer oder kleiner werden, so wird der Raum dadurch auch weniger oder mehr eingeschränkt; die Form und Gestalt verändert sich also auch. So sagen wir z. B. von einem Menschen, den wir noch klein und jung gekannt haben, wenn wir ihn nach mehrern Jahren wiedersehen, daß er sich verändert habe, indem wir bemerken, daß er größer und stärker geworden ist, oder wenn wir an einem Menschen, statt der sonst blühenden vollen Gesichtsbildung, jezt ein blasses, eingefallenes, mageres Gesicht erblicken. Man sieht aber wohl, was Spinoza eigentlich hat sagen wollen, und daß er sich nur nicht bestimmt genug ausgedrückt habe. Seine Meinung ist, daß der Körper, ohngeachtet er jezt nicht mehr dasselbe Quantum des Raums einnehme, wie vormals, er dennoch die Art der Form oder Gestalt habe, die er haben müsse, um ihn als diese bestimmte Gattung oder Art von Körper von den übrigen Gattungen oder Arten der Körper zu unterscheiden. So behält dieser oder jener bestimmte Mensch immer die Art der Gestalt, die er haben muß, um Mensch zu heissen. Die Art der Gestalt hängt nicht von der Einschränkung des Raumes, sondern von dem Wesen oder dem innern Princip der

Bestim-

Digitized by Google

Bestimmungen, die zur Möglichkeit des Dinges gehören, ab. So bleibt ein regulärer viereckigter Körper ein solcher, ich mag ihn größer oder kleiner machen; er behält als Würfel demohngeachtet immer die Bestimmungen, unter denen allein er ein Würfel seyn kann.

Sechster Lehrsatz.

Wenn einige Körper, die ein Individuum ausmachen, die Bewegung, die sie gegen eine Seite hin haben, gegen eine andre zu richten gezwungen werden, jedoch so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen, und sich solche auf eben die Art wie zuvor mittheilen können; so wird auch dasselbe Individuum seine Natur, ohne die geringste Veränderung seiner Form, beybehalten.

Beweiß.

Dieser Satz erhellet für sich. Denn es wird vorausgesetzt, daß dieses Individuum alles das beybehalte, was nach der von uns gegebenen Definition desselben seine Form ausmacht.

Siebenter Lehrsatz.

Ueberdies behält auch das so zusammengesetzte Individuum seine Natur, es mag sich nun nach seinem ganzen Inhalte bewegen, oder

Digitized by Google

ruhen, oder es mag sich nach dieser oder jener Seite hin bewegen, wenn nur jeder Theil seine eigene Bewegung beybehält und dieselbe wie zuvor den übrigen mittheilt.

Beweis.

Dieser erhellet aus der Definition des Individuums, in dem 4ten Lehrsatz.

Scholium.

Wir sehen hieraus, wie ein zusammengesetzter Körper auf mancherley Weise afficirt werden, und dennoch seine Natur behalten könne. Bisher haben wir uns einen solchen Körper vorgestellt, der nur aus Körpern, die blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit unter sich verschieden sind, d. i. aus den einfachsten Körpern zusammengesetzt ist. Wenn wir uns nun einen andern Körper vorstellen, der aus mehrern Individuen von verschiedener Natur besteht, so werden wir finden, daß derselbe auf noch mannichfaltigere Weise afficirt werden könne, und sich in seiner Natur dem ohngeachtet behaupte. Denn da jeder Theil desselben aus mehrern Körpern zusammengesetzt ist, so wird auch (nach dem vorhergehenden Lehrsatz) jeder Theil, ohne die geringste Veränderung seiner Natur, bald langsamer bald schneller bewegt werden, folglich auch seine Bewegungen den übrigen Theilen schneller oder langsamer mittheilen können. Stellen wir uns ferner eine dritte

Art

Digitized by Google

Art von Individuen vor, die aus Körpern von dieser zweyten Art zusammengesetzt sind, so werden wir abermal finden, daß dieselben ohne die geringste Veränderung ihrer Form auf vielerley Weise afficirt werden können. Und wenn wir so immer weiter bis ins Unendliche fortgehen, so werden wir leicht begreiffen, daß die ganze Natur ein einziges Individuum ausmache, dessen Theile, oder Körper, ohne die geringste Veränderung des ganzen Individuums, auf unendliche Weise wechseln. Und dieses hätte ich, wenn ich die Absicht gehabt hätte, vom Körper besonders zu handeln, ausführlicher aus einander setzen und beweisen müssen. Aber ich habe schon gesagt, daß meine Absicht auf etwas ganz anders geht, und daß ich dieses aus keiner andern Ursache anführe, als weil sich das, was ich mir zu beweisen vorgenommen habe, daraus leicht deduciren läßt.

Es ist so leicht nicht zu begreifen, daß die ganze Natur ein einziges Individuum ausmache. Was ein Individuum ausmachen soll, muß ich mir so vorstellen können, daß es durch einen Raum eingeschränkt, daß ein Raum durch dasselbe erfüllet werde. Jene Einschränkung verträgt aber die Vorstellung des Universums so wenig, als der unendliche Raum eingeschränkt oder erfüllt gedacht werden kann; beydes, ein auf einen Raum eingeschränktes Universum und ein eingeschränkter unendlicher Raum, ist ein Widerspruch. Die Reihe der sinnlichen Gegenstände nach allen möglichen Direktionen von irgend einem Mittelpunkte aus, kann unser Verstand niemal vollenden; wir erhalten, so weit wir unser Nachdenken und die Additionen fortsetzen mögen, nur

Digitized by Google

nur immer einen beschränkten Umfang, hinter welchem immer noch der Raum ins Unendliche fortgeht; wir bekommen nie ein Universum, als ein Individuum, sondern immer nur einen Theil eines unbestimmten und unbestimmbaren Ganzen. Mit einem Worte: das Weltall ist eine blos transscendentale und regulative Idee, deren Gegenstand uns in der Erfahrung nicht gegeben wird, und die nur als Regel dienen kann, die Erkenntniß der sinnlichen Gegenstände in systematische Einheit zu ordnen, indem alle Erscheinungen, Körper, blos ein Bedingtes geben, das zu keiner Einheit führt, da hingegen solche erhalten wird, wenn man dem Bedingten, ein Unbedingtes, welches hier die absolute Totalität der Reihen der Erscheinungen ist, ob es gleich nur als bloße Idee gelten kann, zum Grunde legt. So bald sie hingegen konstitutiv d. i. als ein Begriff von einem würklich erkannten übersinnlichen Gegenstand gebraucht, wenn das Weltall als ein erkennbares Ding an sich betrachtet wird, so kömmt, man mag in Ansehung der Behauptung dasselbe als begrenzt oder unbegrenzt, die eine oder die andere Parthei ergreifen, nichts als Nonsens heraus und die Vernunft geräth dabey in einen Widerstreit, aus welchem sie sich selbst nicht herauszuwikeln im Stande ist.

Heischesätze.

I. Der menschliche Körper besteht aus mehrern Individuen von verschiedener Natur, deren jedes sehr zusammengesetzt ist.

II. Von den Individuen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, einige weich, und einige hart.

III.

Digitized by Google.

III. Die Individuen, aus welchen der menschliche Körper besteht, und folglich der menschliche Körper selbst, wird von den ausser ihm befindlichen Körpern auf mehrerley Weise afficirt.

IV. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung mehrerer anderer Körper, durch welche er beständig gleichsam wieder erzeugt wird.

V. Wenn der flüssige Theil des menschlichen Körpers durch einen äußerlichen Körper bestimmt wird, öfters gegen einen andern weichen Theil zu stoßen, so verändert er dadurch dessen Fläche, und drückt demselben gleichsam einige Spuren des äußerlichen einwürkenden Körpers ein.

VI. Der menschliche Körper kann die äusserlichen Körper auf mancherley Weise bewegen und ihnen mancherley Richtungen geben.

Diese sechs Heischesätze dienen im Grunde zu gar nichts; denn daß der menschliche Körper, so gut wie ein jeder anderer, entweder nach seinem ganzen Volumen oder in einzelnen Theilen, durch andere Körper und außer ihm auf ihn würckende Kräfte auf mancherley Weise modificiert werden kann, hat noch niemand geleugnet; ausserdem aber sind auch diese Sätze nicht geschickt, die Art und wie durch die Eindrücke äußerer Dinge auf unsern Körper sinnliche Vorstellungen in unserm Gemüthe entstehen, zu erklären, denn diese Eindrücke sind noch nicht die ganze Vorstellung, sondern nur die Materie, das Gegebene derselben, damit diese Materie aber zur Vorstellung werde, muß das Gemüthe aus seinem eigenen Mittel noch etwas hinzuthun, nemlich

das

Digitized by Google

lichen Himmels geblieben wären, die Entdeckungen der Astronomie und den Reichthum von großen kosmologischen und astronomischen Vorstellungen, nicht würde haben bewürken können. Auch würde, wenn alle unsere Vorstellungen blos von Eindrücken auf unsern Körper und seine Organe abhängen sollten, das ganze Gebiet der Moral mit allen ihren auf die praktische Vernunft à priori gegründeten Gesetzen, Vorschriften und Vorstellungen, und das ganze Gebiet der ästhetischen Urtheilskraft, mithin die ganze Wissenschaft des Schönen und Erhabenen, so wie die ganze Naturwissenschaft unentdekt geblieben seyn, da allen diesen Wissenschaften Ideen zum Grunde liegen, denen keine Objekte in der Anschauung entsprechen, die also auch in dem Gemüthe nicht durch sinnliche Eindrücke entstanden seyn können.

Es ist also gewiß, daß nicht alle Vorstellungen Eindrücke auf unsern Körper und seine sinnlichen Werkzeuge voraussetzen, und es ist auch ausgemacht, daß bey gleicher Beschaffenheit der Körper und bey demselben Grade der Empfänglichkeit derselben für sinnliche Eindrücke, dennoch der Vorrath von Vorstellungen in einigen Subjekten größer und in den übrigen geringer seyn kann; ja die Erfahrung lehret sogar, daß gebrechliche Personen und solche, denen ein Sinn, z. B. der des Gesichts, abging, gleichwohl zu dem Besitz mehrerer Vorstellungen, als viele andre, deren Körper und äußere Sinne mit keinem Gebrechen behaftet waren, gelangt sind.

Funfzehnter Satz.

Die Vorstellung (idea), die das formale Wesen der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus mehrern Vorstellungen zusammengesetzt.

Digitized by Google

Beweis.

Die Vorstellung, welche das formale Wesen der menschlichen Seele ausmacht, ist die Vorstellung des Körpers (nach dem 13ten Satze) welcher (nach dem 1sten Heischesatz) aus mehrern sehr zusammengesetzten Individuen besteht. Nun gibt es von einem jeden Individuum, das mit zum menschlichen Körper gehört, in Gott nothwendig eine Vorstellung; (nach dem Coroll. zum 8ten Satze) folglich ist (nach dem 7ten Satze) die Vorstellung des menschlichen Körpers aus den mehrern Vorstellungen der ihn ausmachenden Theile zusammengesetzt.

In der Anmerkung zum 13ten Satze dieses Theils ist gezeigt worden, daß und warum die Vorstellung des Körpers nicht das formale Wesen der Seele ausmachen könne. Da nun der gegenwärtige Beweis sich auf jenen Satz gründet, so fällt er mit demselben zugleich.

Ueberdies folgt auch nicht, daß, wenn auch in Gott nothwendig eine Vorstellung von jedem Theile, der zum menschlichen Körper gehört, zu finden wäre, auch die Vorstellung von dem menschlichen Körper im Menschen aus den einzelnen Vorstellungen von allen den menschlichen Körper constituirenden Theilen zusammengesetzt, und so in ihm zu finden sey. Denn da alle Körper ins Unendliche theilbar sind, und alle Theile, so klein und unempfindbar sie auch ausfallen mögen, immer doch wieder einen Raum erfüllen müssen, wenn sie das, was sie sind, nemlich Körper, bleiben sollen, so können wir uns einmal schlechterdings keine Vorstellung machen, wie in Gott selbst die Trennung der körperlichen

Digitized by Google

chen Theile je und dergestalt vollendet werden könne, daß nichts mehr übrig bliebe, das einen Raum einnähme. Die Art, wie Gott sich die Dinge denkt, vorstellt, und erkennet, bleibt so wie sein Wesen, für den menschlichen Verstand ein ewiges Räthsel, und es ist Vermessenheit, dem Unendlichen im Denken die Grenzen, so weit man sie auch stecken mag, vorschreiben zu wollen, an welche unser Verstand gebunden ist. Eben so wenig können wir den Maasstab eines unendlichen Denkens, das wir uns nicht denken können, zum Maasstab unseres endlichen eingeschränkten Verstandes machen und behaupten, daß diese und jene Vorstellungen von Dingen nach eben dem Umfange und Inhalte in unserm menschlichen Verstande seyn müßten, weil sie so in dem unendlichen Verstande Gottes sind. Kein menschlicher Verstand ist fähig, sich von allen Theilen seines Körpers eine Vorstellung zu machen, eben darum weil sie eine Trennung zulassen, der seine Sinne zu folgen nicht im Stande sind. Die Vorstellung, die man sich nach der Beschaffenheit der Theile, als feste, weiche und flüssige, macht, ist noch keine Anschauung der einzelnen Theile, sondern bloße Begriffe, unter welchen die Merkmale des Körpers gedacht werden, und wovon wenigstens zwey in der Auflösung durch Sterben, und durch eine in Gedanken vorgenommene Trennung alle drey verlohren gehen. Anstatt also eine Vorstellung von dem Körper durch Vorstellungen aller seiner ihn constituirenden Theile zu erhalten, wird vielmehr die ganze Vorstellung eben so in ein Nichts aufgelöst, als der Körper selbst, wenn die Trennung seiner Theile ins Unendliche, oder nur bis dahin, wo unsere Sinne keines Eindrucks von ihnen mehr empfänglich sind, vorgenommen wird. Oder wo ist die Regel, die uns vorschreiben könnte, wie weit wir in dieser Theilung gehen sollen? Die Theile allein machen auch den menschlichen

Digitized by Google

chen Körper, so wie die Vorstellungen der einzelnen Theile, noch nicht die ganze einzige Vorstellung von unserm Körper aus, sondern zu jenem gehört auch noch und vorzüglich die ganze Struktur, Gestalt und Bildung seiner Massen, und die Zusammensetzung und Verbindung derselben zu einem organischen und zweckmäßigen Ganzen, welche Vorstellung nicht möglich ist, so lange man blos an der Vorstellung der einzelnen Theile hangen bleibt. Der menschliche Körper ist keine Erscheinung mehr, was er doch für uns nur ist, wenn man ihn in Theile zerlegt, die, ehe man noch damit zu Ende ist, nicht mehr für uns erscheinen. Freylich ist die Vorstellung von unserm Körper, so wie von einem jeden uns erscheinenden Körper, nicht einfach, sondern zusammengesetzt, weil sie aus dem Mannichfaltigen in der Anschauung besteht, welchem ein Mannichfaltiges in der Erscheinung entspricht. Allein es folgt daraus noch nicht, daß, weil das Materielle, der Stoff dieser Vorstellung, ein Mannichfaltiges ist, auch das, was das Gemüth aus sich selbst zur Hervorbringung dieser Vorstellung hinzuthut, die Form der Vorstellung, ebenfalls ein Mannichfaltiges, ein Zusammengesetztes wäre. Es ist vielmehr eine Handlung des Gemüths, die eben so unter dem Begriffe der Einheit gedacht werden muß, als sie selbst das Mannichfaltige der Anschauungen, in eine Einheit des Bewußtseyns zusammen faßt. Es ist nicht möglich in dieser Handlung des Zusammenfassens, dieser Form des Gemüths, ein Mannichfaltiges, ein Zusammengesetztes, das getrennt werden könnte, zu unterscheiden.

Sechzehnter Satz.

Die Vorstellung von einer jeden Veränderung, die der menschliche Kör-

Digitized by Google

wer von äusserlichen Körpern leidet, muß zugleich die Natur des menschlichen Körpers und die Natur des äusserlichen afficirenden Körpers enthalten.

Beweis.

Denn alle Veränderungen, die ein Körper leidet, entspringen zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers (vermöge des 1sten Grundsatzes nach dem Coroll. des 3ten Lehnsatzes) mithin involvirt die Vorstellung derselben (nach dem 4tem Grundsatze des 1sten Th.) nothwendig die Natur beyder Körper; folglich enthält auch die Vorstellung von einer jeden Veränderung, die der menschliche Körper von einem äußern Körper leidet, die Natur des menschlichen und äußern Körpers.

1stes Corollarium.

Hieraus folgt erstlich, daß die menschliche Seele sich die Natur vieler Körper zugleich mit der Natur ihres eigenen Körpers vorstelle.

2tes Corollarium.

Zweytens folgt, daß die Vorstellungen, die wir von ausser uns befindlichen Körpern haben, mehr die Beschaffenheit unsers Körpers als die Natur der äußern Körper anzeigen; welches ich in dem Anhange des ersten Theils durch mehrere Beyspiele erläutert habe.

Zwar

Zwar ist allerdings richtig, daß alle Veränderungen, die ein menschlicher Körper durch einen andern ausser ihm existirenden Körper leidet, durch die Natur beyder Körper, des afficirten und afficirenden, möglich werden, der afficirte Körper muß nemlich vermöge seiner Natur der Eindrücke, die der äussere Körper auf ihn macht, empfänglich seyn, und der afficirende Körper den Eindruck geben. Es ist aber falsch, daß die Vorstellung von den Veränderungen, die der menschliche Körper durch andere ausser ihm befindliche Körper leidet, die Natur beyder, des menschlichen und afficirenden Körpers, zugleich enthalten und ausdrücken müsse. Denn so bald wir uns nur die durch andere Körper in uns verursachten Veränderungen vorstellen, richten wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf den Gegenstand, als Ursache dieser Veränderungen, selbst, sondern auf die in uns hervorgebrachte Würkung, wir sind uns blos einer Empfindung bewußt; so bald ich aber mein Bewußtseyn von den in mir vorhandenen Veränderungen abziehe und auf den Gegenstand selbst, der sie hervorgebracht hatte, richte, so bald bin ich mir des Gegenstandes als einer Ursache dieser Veränderung bewußt; und diese Vorstellung hat gar nichts mehr mit dem, was Empfindung in uns ist, zu schaffen. In wie fern also die Vorstellung in mir blos Empfindung ist, kann sie nichts enthalten, was zugleich einem Objekte ausser mir gehörte, und es ist keinesweges absolut nothwendig, daß ich mir im Bewußtseyn dieser Vorstellung als Empfindung, diese zugleich durch Beziehung auf den äussern Gegenstand als Würkung desselben denke; weil man sonst behaupten müste, daß das Bewußtseyn subjektiver Veränderungen das Bewußtseyn der Ursachen derselben, schlechterdings zur Bedingung habe. Denn obgleich eine Empfindung, als Würckung betrachtet, jederzeit eine ihr entsprechende Ursach haben muß, so folgt

Digitized by Google

doch daraus nicht, daß das Bewußtseyn jener Empfindung auch mit dem Bewußtseyn der Ursache verknüpft seyn müsse; und unsere eigene Erfahrung lehrt es uns auch täglich, daß wir von vielen in uns vorgehenden Veränderungen den Grund nicht anzugeben wissen.

Es ist auch ein ganz unbestimmter Ausdruck: daß die Vorstellung von dem Eindrucke eines äussern Körpers die Natur meines eigenen und dieses fremden Körpers enthalte. Spinoza hat zwar nirgend erklärt, was er unter Natur eines Dinges verstehe; es kann aber hier dieser Ausdruck nichts anders bedeuten, als entweder den Inbegriff aller zum Daseyn eines Dinges gehörigen Bestimmungen, oder den Grund, das innere Substrat alles dessen, was an einem Dinge erscheint. Die Vorstellung einer in mir vorgehenden Veränderung begreift aber weder alle zu meinem Daseyn erforderliche Bestimmungen, noch die geringste zum Daseyn des äussern afficirenden Körpers gehörige Bestimmung in sich. Die Vorstellung einer in mir vorgehenden Veränderung gibt mir durch Reflexion nur eine einzige zu meinem Ich gehörige Bestimmung, nemlich meine Empfänglichkeit für Eindrücke äußerer Objekte, zu erkennen. Hingegen ist in dieser Vorstellung nichts enthalten, was auch nur eine einzige zum Daseyn des äußern Körpers gehörige Bestimmung ausdrückte. Es ist keine Bestimmung, die zum Daseyn eines Dinges gehöret, Eindrücke auf andre Dinge zu machen; ein Ding bleibt und behält alle zu seinem Daseyn gehörige Bestimmungen, wenn auch ausser demselben nichts wäre, das Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben hätte. Versteht man aber unter Natur den innern Grund, das innere Substrat der Dinge als Erscheinungen, oder das, was das Ding an sich ist, so fällt sogleich selbst in die Augen, daß es gar keine Vorstellungen von durch äusserliche Gegenstände bewürckten Veränderun-

Digitized by Google

änderungen in uns geben könne, die die Natur unsers Ichs und der äussern Gegenstände in diesem Sinne enthielten und ausdrückten; was die Dinge an sich sind, wird uns durch keine Eindrücke, durch keine in uns hervorgebrachte Veränderung auch bey dem deutlichsten Bewusstseyn unserer eigenen Persönlichkeit und der afficirenden Objekte offenbar; und wenn wir durch das Bewusstseyn in uns durch die Einwürckung äusserer Gegenstände verursachten Veränderungen, auch auf das Bewusstseyn unserer Empfänglichkeit für äußere Eindrücke geführet werden, so ist doch die Entdeckung, was denn das wohl seyn mag, das den Grund dieser Empfänglichkeit ausmacht, wodurch diese Empfänglichkeit möglich wird, noch unendlich weit von uns entfernt, und so erfahren und erkennen wir von der inneren eigentliche Natur eines äußern Gegenstandes nicht das geringste, wenn wir uns gleich in dem vollen Bewusstseyn einer durch ihn in uns entstandenen Veränderung befinden. Ich würde mich sehr irren, wenn ich im Bewusstseyn, ganz durchwärmt zu seyn, in dem Bewusstseyn der Hitze, die ich an einem heissen Sommertage empfinde, die eigenthümliche Natur und das innere Wesen der Sonne, der ich diese Würkung zuschreibe, gefunden zu haben glaubte; es würde eben so viel sagen, als daß die Sonne selbst Hitze empfinde, und ihr Wesen, ihre Natur ganz aus brennbarer, erwärmender und entzündender Materie bestehe. Die Sonnenhitze ist vielmehr eine bloße Würckung in Rücksicht auf solche Körper, die einer Erwärmung und Erhitzung empfänglich sind; das, was diese Würckung verursacht, der Grund, der sie möglich macht, ist etwas von dieser Würckung verschiedenes, und dieser Grund erscheint uns so wenig, als das innere Subsirat, das in uns den Würkungen des Denkens und überhaupt allen Arten von Vorstellungen zum Grunde liegt. Es ist also immer eine große

Digitized by Google

Quelle des Irthums, unsere Empfindungen, unsere Vorstellungen von Veränderungen in uns, auf das, was die Dinge an sich sind, überzutragen, und die Natur und das Wesen der Dinge ganz nach dem bestimmen zu wollen, wie wir von ihnen verändert werden, was wir individuell durch sie empfinden. Ueberdies würde dieses Verfahren auch nur eine blos einseitige Vorstellung von den Dingen, je von welcher Seite sie nemlich Eindruck auf meine Receptivität machten, und ausserdem auch eine oft ganz verschiedene Vorstellung von ihnen gewähren, indem die verschiedene individuelle Beschaffenheit der Empfänglichkeit mehrerer Subjekte nothwendig die Vorstellung von den Dingen je nach der Beschaffenheit der verursachten Eindrücke und Veränderungen anders modificiren würde.

Was die beyden Corollarien betrift, so enthält das erste nicht sowohl eine Folge aus diesem 16ten Satze, als vielmehr eine bloße Wiederholung desselben, nur mit veränderten Worten; denn es ist einerley, ob ich sage, die Vorstellung einer jeden Veränderung, die der menschliche Körper von äussern Körpern leidet, enthält zugleich die Natur des menschlichen afficirten und die Natur des äußern afficirenden Körpers, oder ob ich sage: die menschliche Seele stellet sich die Natur der äussern afficirenden Körper zugleich mit der Natur ihres eigenen Körpers vor. Das zweite Corol. schränkt hingegen das wieder zum Theil ein, was der Satz selbst und das erste Corol. schlechthin und allgemein behauptete. Daß die Vorstellungen, die wir von ausser uns befindlichen Körpern, vermöge der in uns hervorgebrachten Veränderungen, erhalten, mehr die Beschaffenheit unseres Körpers, als die Natur der äussern Körper anzeigen, davon liegt der Erkenntnißgrund nicht in jenem Satze, nach welchem blos behauptet wird, daß die Vorstellungen unserer Veränderungen zugleich die Natur

unsers

Digitized by Google

unsers und der äussern Körper enthalten. Hier ist kein Grund vorhanden, warum die Vorstellungen von äussern Körpern, die Natur unsers Körpers mehr oder weniger als die Natur der äussern Körper anzeigen sollten. Spinoza hat dieses nicht auch irgend bestimmt.

Siebzehnter Satz.

Wenn der menschliche Körper eine Veränderung, die die Natur eines äussern Körpers in sich faßt, erleidet, so wird die menschliche Seele diesen äussern Körper so lange als würcklich existirend oder als ihr gegenwärtig anschauen, bis ihr Körper wieder eine Veränderung erhält, welche die Existenz oder die Gegenwart dieses äussern Körpers ausschließt.

Beweis.

Denn so lange der menschliche Körper auf diese Art afficirt ist, so lange wird auch die menschliche Seele (nach dem 12ten Satze) diesen Zustand ihres Körpers anschauen, d. i. sie wird (nach dem vorigen Satze) von der würcklich vorhandenen Veränderung, die die Natur des äussern Körpers in sich faßt, eine Vorstellung haben, d. i. eine Vorstellung, die die Existenz oder die Gegenwart der Natur des äussern Körpers nicht ausschließt, sondern vielmehr setzt. Folglich wird auch die Seele (nach dem vorhergehenden ersten Coroll.) den äussern Körper so lange als würcklich existirend oder als ge-

Digitized by Google

genwärtig anschauen, bis der Körper wieder eine Veränderung erhält u. s. w.

Corollarium.

Die Seele kann die ausser ihr befindlichen Körper, von welchen ihr Körper einmal afficiret worden ist, wenn sie gleich nicht mehr existiren oder nicht mehr gegenwärtig sind, dennoch so anschauen als ob sie noch gegenwärtig wären.

Beweis.

Indem die äußern Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers dergestalt bestimmen, daß sie an die weichen oft anstoßen, so verändern sie die Flächen derselben. (nach dem 5ten Heischesatz) Daher kömmt es (S. den 2ten Grundsatz nach dem Coroll. zum 3ten Lehrsatz) daß diese flüssigen Theile auf eine andre Art, als sie zuvor pflegten, abgestoßen werden, und daß sie auch hernach, indem sie in ihrer freyen und ungehinderten Bewegung an diese neuen Flächen anlaufen, auf eben die Art abgestoßen werden, als sie von den äussern Körpern gegen diese Flächen hingetrieben wurden, und daß sie folglich den menschlichen Körper, indem sie ihre abprallende Bewegung fortsetzen, auch den menschlichen Körper auf eben die Weise afficiren. Die Seele muß sich (nach dem 12ten Satze) diesen Zustand abermal vorstellen, d. i. (nach dem 17ten Satze) die Seele muß den äußern Körper als gegenwärtig anschauen; und dieses

Digitized by Google

ses so lange, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers nach ihrer freyen und ungehinderten Bewegung gegen dieselben Flächen anstoßen. Ohngeachtet also die äußern Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt worden ist, nicht mehr existiren, so wird sie die Seele dennoch so lange als gegenwärtig anschauen, als diese Bewegung im Körper wiederholet wird.

Scholium.

Man sieht demnach, wie es möglich ist, Dinge, die nicht existiren, als gegenwärtig anzuschauen, wie es oft geschieht. Es kann dieses auch wohl noch aus andern Ursachen geschehen; es ist mir aber hier genug, eine Ursache angegeben zu haben, aus welcher ich die Sache so gut erklären konnte, als wenn ich die wahre Ursache selbst angezeigt hätte. Indessen glaube ich nicht, von dieser weit entfernt zu seyn, indem alle von mir angenommene Heilschesätze kaum etwas enthalten, das nicht durch die Erfahrung bestätiget würde; an dieser dürfen wir aber nicht zweifeln, da wir gezeigt haben, daß der menschliche Körper so existire, wie wir ihn empfinden (Man s. das Coroll. zum 13ten Satz) Ueberdies sehen wir (nach dem Coroll. zum vorhergehenden, und nach dem 2ten Coroll. des 16ten Satzes) deutlich ein, welcher Unterschied zwischen der Vorstellung z. B. Petri, die mit zum Wesen des Petri selbst gehört, und zwischen der Vorstellung von Petro, die in einem andern Menschen, z. B. in Paulo ist, statt findet. Jene deutet gerade

Digitized by Google

rade zu auf das Wesen des Körpers Petri selbst, und involvirt nur solange eine Existenz als Petrus existirt; diese hingegen zeigt mehr die körperliche Beschaffenheit Pauli, als die Natur Petri an, und deshalb wirds auch die Seele Pauli; so lange diese körperliche Beschaffenheit desselben dauert, den Petrum, ob dieser gleich nicht existirt, dennoch als gegenwärtig anschauen. Ferner wollen wir, um den Sprachgebrauch beyzubehalten, die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen (ideae) uns die äussern Körper als gegenwärtig darstellen, Bilder der Dinge nennen, obgleich sie die Figuren der Dinge nicht in sich fassen. Wenn also die Seele auf diese Art die Körper anschauet, so werden wir sagen, daß sie sich solche imaginire. Um also hier die Erklärung, was Irthum sey, anzufangen, muß man merken, daß die Imaginationen der Seele an sich betrachtet, nichts von Irthum in sich enthalten, oder daß die Seele nicht deswegen, weil sie sich etwas imaginirt, sondern nur in so fern irret, als ihr die Vorstellung mangelt, welche die Existenz der Dinge, die sie sich als gegenwärtig imaginirt, ausschließt. Denn wenn die Seele, indem sie sich nicht existirende Dinge als ihr gegenwärtig imaginirt, zugleich wüste, daß diese Dinge in der That nicht vorhanden wären, so würde sie fürwahr das Vermögen, sich dergleichen imaginiren zu können, der Kraft und Tugend ihrer Natur und nicht einem Fehler zuschreiben, besonders wenn dieses Imaginationsvermögen lediglich von ihrer eigenen Natur abhinge, d. i.

(nach

Digitized by Google

(nach der 7ten Definit. im 1sten Th.) wenn es ganz frey wäre.

Was den Satz selbst und den Beweis desselben betrift, so ist vorhin schon gezeigt worden, daß die äussern Anschauungen, auf welche der Verfasser die Vorstellungen überhaupt einschränkt, nicht aus einer Wahrnehmung in uns vorgegangener Veränderungen, oder daher entstehe, daß wir uns eines Afficiertseyns, einer Veränderung in uns selbst, bewußt sind, oder daß wir uns einer Vorstellung, blos in wie fern sie in uns ist, bewußt werden, eine Vorstellung blos auf uns selbst, als die Subjekte derselben, beziehen, sondern daß vielmehr die sinnliche Vorstellung unmittelbar auf das ausser uns und unserer Vorstellung befindliche Objekt bezogen wird. Jene Handlungsweise gibt eine andre Art von Vorstellung, nemlich diejenige, welche Empfindung heißt; diese hingegen äußere Anschauung. Wenn die Receptivität meines Vorstellungsvermögens durch etwas ausser demselben afficiret wird, so entsteht eine doppelte Art von sinnlicher Vorstellung, in Ansehung welcher beyder sich meine Spontaneität auf eine doppelte Art geschäftig zeigen kann. Sie bezieht nemlich die sinnliche Vorstellung entweder unmittelbar blos auf das Subjekt der Vorstellung; so, daß unser Bewußtseyn blos mit dem, was in uns selbst, in unserm Vorstellungsvermögen vorgeht, beschäftiget ist, oder sie bezieht die sinnliche Vorstellung unmittelbar auf den dem Stoffe derselben in ihr entsprechenden Gegenstand ausser ihr. In jenem Falle ist die sinnliche Vorstellung äussere Empfindung, in diesem äussere Anschauung. Der Grund des Unterschieds beyder Arten von Vorstellungen liegt also in dem doppelten Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung durch Spontaneität auf das Subjekt und Objekt, welches als ein würckli-

ches

Digitized by Google

des Faktum von keinem Menschen geleugnet werden kann. Es muß also auch nothwendig die Verschiedenheit des Ursprungs der äussern Anschauung von dem der äussern Empfindung, so wie aller Arten von Vorstellungen überhaupt, anerkannt, und keine Art der Vorstellung mit der andern, so wie auch keine besondre Art von Vorstellung mit der Vorstellung überhaupt als Gattung, vermischt werden. Indem ich meine Aufmerksamkeit auf eine in mir gegenwärtige Vorstellung richte und nur blos den Zustand, in welchen ich mich durch diese Vorstellung versetzt befinde, erwäge, dabey also von dem dem Stoffe derselben entsprechenden äussern Gegenstande abstrahire, denselben aus der Acht lasse, bin ich blos im Zustande einer Empfindung, und dieser innere Zustand kann zwar ein Gegenstand meiner Anschauung werden, aber hier ist kein äusserer Gegenstand vorhanden, auf welchen meine Vorstellung unmittelbar bezogen würde; ich schaue in und mit jener Anschauung, deren Gegenstand nur meine Empfindung ist, keinen äussern ausser meiner Vorstellung vorhandenen Gegenstand als gegenwärtig und als würklich existirend an. Das unmittelbare Anschauen unseres eigenen innern Zustandes, schließt das unmittelbare Anschauen äußerer Objekte in einer und derselben Zeit, aus.

Das Corollarium zu diesem Satze enthält ein Faktum der menschlichen Natur, das eben so wenig bewiesen werden kann, als jedes andre Vermögen derselben. Daß wir Einbildungskraft oder ein Vermögen haben, abwesende Gegenstände anzuschauen, das von überzeugt uns unser Bewußtseyn von demselben schon unmittelbar. Spinoza führet seinen Beweis von dem Satze, daß die Seele fähig sey, sich abwesende körperliche Gegenstände als gegenwärtig vorzustellen, auf die Art, daß er die Möglichkeit, oder die Art und Weise, wie

eine

Digitized by Google

eine solche Anschauung zu Stande kömmt, darstellt, ein Unternehmen, von welchem schon zum voraus sich gar nichts versprechen läßt, indem man auf diese Weise dergleichen Vorstellungsarten, sowie die Einbildungskraft oder das Vermögen, welches ehemalige Anschauungen von gegenwärtigen Dingen, auch ohngeachtet der Abwesenheit derselben, erneuern kann, nicht mehr für das, was ein jeder Gegenstand unserer Erkenntniß ist, für Erscheinung nimmt, sondern den innern unanschaulichen Mechanismus des denkenden Wesens, als Dinges an sich, anzuschauen glaubt. Der Beweis des Verf. selbst ist kürzlich dieser: Die äussern Körper machen auf die flüssigen Theile des menschlichen Körpers Eindrücke, und diese wieder auf die weichern, so, daß dadurch die Fläche derselben verändert wird, und mithin die flüssigen Theile auch, auf eine veränderte Weise, oder in veränderter Richtung nach Beschaffenheit des Planums abgestoßen werden. Dieses wäre der Fall bey der äußern Anschauung. Aber hiermit ist die Sache noch nicht abgethan; die flüssigen Theile des menschlichen Körpers schiessen auch von selbst, aus eigener Bewegung, wieder auf dasselbe Planum der weichen Theile, die jene wieder nach derselben Richtung und in demselben Grade des Winkels zurückstoßen und denselben Effekt hervorbringen, wie in dem ersten Falle. Der menschliche Körper wird wieder in den ehemaligen Zustand des unmittelbar empfundenen körperlichen Eindrucks von aussen versetzt, die Seele nimmt ihn wahr, und mit und in demselben auch zugleich den Gegenstand auf eben die Art, wie er ehemals würcklich gegenwärtig war.

Gegen diesen Beweis habe ich folgendes zu erinnern: 1. lassen sich die physischen Gesetze, nach welchen sich Körper wechselsweis einander bestimmen, nicht zur Erklärung der Entstehung der Vorstellungen im Gemüthe anwen-

Digitized by Google

anwenden; denn obgleich der Mensch auch ein Körper ist, und jene Gesetze sich allerdings auf ihn als Körper anwenden lassen, so ist doch das, was an ihm Körper ist, nicht hinlänglich, die Entstehungsart der innern Erscheinungen, die ein Produkt des leidenden und selbstthätigen Theils seines Gemüths sind, zu erklären. So kann zwar z. B. die Optik alle Winkel bestimmen, die die Lichtstralen, die von körperlichen Gegenständen auf mein Auge fallen, nach ihren mancherley Richtungen und Abständen bilden. Wie aber daraus Vorstellungen von eben diesen Gegenständen in meinem Gemüthe werden, läßt sich hieraus nicht begreifen. Es erscheint hier kein Körper, keine Fläche, auf welcher Körper, oder Stralen, wie auf der Netzhaut des Auges, abprallen könnten. Die Anwendung der physischen Gesetze der Bewegung, des An- und Abprallens u. dergl. hört auf, so bald die Affektionen der äussern Sinne sich mit dem Intellektuellen vereinigen. Der Eindruck äusserer Gegenstände auf unsere Sinnenorgane ist von ganz anderer Art, als derjenige, den die empfangenen sinnlichen Eindrücke auf unsere Receptivität machen mögen, wenigstens sind wir uns bey diesem keines solchen Eindrucks als bey jenen bewußt.

2) Wird durch die Erklärungsart des Spinoza dem Gemüthe alle eigene Thätigkeit bey der Erneuerung äusserer Anschauungen abgesprochen, da er solche blos von der den flüssigen Theilen selbst unmittelbar überlassenen und von ihnen selbst abhängigen Bewegung und Anstoß gegen die weichen Theile des menschlichen Körpers abhängen läßt, wodurch das, was in den Menschen unserm vollen Bewußtseyn gemäs blos intellektuel und Würkung seiner Gemüthsvermögen ist, zu einem Produkte seines körperlichen Mechanismus herabgewürdiget wird. Es ist aber nicht einzusehen, wie die Reproduktion vormaliger unmittelbarer sinnlicher Vorstellungen

von

Digitized by Google

von Objekten blos in der Bewegung der flüssigen gegen die weichen Theile unsers Körpers gegründet seyn könne, da wir uns eines Theiles einer solchen Bewegung selbst bey gegenwärtigen Objekten gar nicht bewußt sind, andern Theils auch den flüssigen Theilen, nach verlöschtem Eindruck von aussen, und bey gänzlicher Abwesenheit des Körpers, der sie ehemals gegen die weichen Theile zu stoßen bestimmte, dieses Anstoßen von selbst zu wiederholen und zu erneuern, vermöge des Grundsatzes der Caussalität unmöglich ist. Uebrigens aber ist ein Abprallen der flüssigen Theile von den weichen im menschlichen Körper, in der Stärke, daß dadurch ein Eindruck in die weichen Theile entstünde, gar nicht mit der Natur dieser beyden Arten von körperlichen Theilen im Menschen vereinbar. Wo keine unmittelbare Berührung statt findet, sondern dieselbe, wie bey sichtbaren oder hörbaren Gegenständen, nur in nähern oder weitern Entfernungen, durch die Media des Lichts und der Luft geschieht, kann schlechterdings auch kein solches Anprallen der flüssigen auf die weichen Theile des Körpers gedacht werden, und die Einwürckung der äussern Erscheinungen auf unsern Körper geschieht eher unmittelbar auf die weichen Theile unserer Organe als auf die flüssigen, und wir sind uns in allen Fällen, wo die Werkzeuge des Gesichts, Gehörs, Geschmaks, des Geruchs und Gefühls gereizt werden, zwar einer Berührung der weichen, oder besser, festen Theile auf der Oberfläche unseres Körpers, als der flüssigen Theile in ihm, bewußt.

3) Wenn die Einbildungskraft ein Vermögen ist, sich einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen, so muß auch in diesem Vermögen alles dasjenige, was die unmittelbare äussere Anschauung möglich machte, vorhanden seyn. Es muß

Digitized by Google

das in der Sinnlichkeit zerstreute Mannichfaltige der ehemaligen unmittelbaren Anschauung sammeln und aufsuchen, und dann auch verbinden. Da nun dieses letztere nicht durch die Sinne geschehen kann, so muß dieses Vermögen zugleich Selbstthätigkeit besitzen, die nicht anders als a priori und vor aller Erfahrung in dem Gemüthe seyn kann. Die Erneuerung ehemaliger Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen hängt mithin gar nicht von sinnlichen Eindrücken ab, indem eines Theils kein sinnlicher Gegenstand würcklich vorhanden ist, der einen Eindruck machen könnte, sondern nur der Stoff der Anschauungen in der Sinnlichkeit, als einem Vermögen des Gemüths, vorhanden ist, andern Theils aber das Zusammenfassen des Mannichfaltigen in jenem Stoffe durch Spontaneität bewürckt wird.

Uebrigens findet auch in Ansehung des entweder reinen oder empirischen Gebrauchs der Einbildungskraft, ein doppelter Unterschied derselben statt. Das zu verbindende Mannichfaltige ist nemlich entweder durch die Formen der Sinnlichkeit selbst gegeben, Raum und Zeit, oder es liegt in Empfindungsvorstellungen. Im ersten Fall heist die Einbildungskraft rein oder produktiv, im zweyten hingegen empirisch oder reproduktiv. Dort ist alles, Stoff und Form, a priori, durch die Natur der Receptivität und Spontaneität selbst gegeben; hier wird der ehemals durch Empfindung empfangene Stoff der Vorstellung reproduciret, wobey aber dennoch die Einbildungskraft auf eine doppelte Weise a priori thätig ist, einmal durch Zusammenfassung des einzelnen Mannichfaltigen des Stoffs in eine Vorstellung, mittelst der Begriffe, zweytens durch den Beytrag, welchen die Formen der Receptivität, Raum und Zeit, zur Möglichkeit der Anschauung des durch Erfahrung gegebenen Mannichfaltigen liefern, woraus erhellet, daß selbst die empirische Einbildungskraft ohne

Digitized by Google

ne die reine nicht statt finden kann, sondern daß sie die letztere als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt.

In dem Scholio ist Spinoza selbst so billig, seine Erklärungsart von dem Ursprunge und der Entstehungsart der Anschauungen nicht mehr vorhandner oder abwesender Gegenstände, für eine solche zu erklären, die vielleicht eine andre nicht ausschließe, ob er gleich von der einzigen wahren nicht weit entfernt zu seyn glaubt. Da wir aber die Art und Weise, wie die äussern Gegenstände mit unserer Sinnlichkeit in Verbindung treten, und wie diese Eindrücke von jenen empfängt, schlechterdings nicht zu erkennen im Stande sind, und in unserm Bewußtseyn nichts enthalten ist, das uns den Modus des Empfangens anschaulich und begreiflich machte, so werden wir genöthiget seyn, alle bisherige Versuche, dieses Räthsel aufzulösen, so scharfsinnig sie auch ausgedacht seyn mögen, für mißlungen zu erklären, und auf alle künftige Verzicht zu thun.

Der Behauptung des Verfassers in diesem Scholio, daß die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen uns die äussern Körper selbst als gegenwärtig darstellen, Bilder der Dinge wären, setze ich entgegen, daß wir uns bey vielen selbst unmittelbar unsern Sinnen vorliegenden Gegenständen, und mithin auch bey Vorstellungen von abwesenden Gegenständen, gar keiner körperlichen Affektion, keines materiellen Eindrucks bewust sind, z. B. bey vielen Vorstellungen des Gesichts und Gehörs, durch welche wir oft zu Anschauungen gelangen, bey denen wir schlechterdings keinen Eindruck auf unser Sinnenorgan empfinden. Was wir also mit Bewußtseyn uns unmittelbar vorstellen, ist nicht sowohl das Bild des Gegenstandes, als vielmehr der Gegenstand, das Original selbst. Der einzige Fall, wo der Ausdruck Bild auf uns anwend-

Digitized by Google

bar wäre, kann nur bey unserm Auge, hinter dessen krystallnen Feuchtigkeit die Gegenstände sich auf der netzförmigen Haut abbilden, statt finden. Sie sind jedoch hier blos Bilder, und zwar umgekehrte, in unserm Auge; da wir uns aber derselben als solcher gar nicht bewußt sind, so sind solche blos Repräsentationen, Vorstellungen ohne Bewußtseyn, aber keine Perceptionen, oder mit Bewußtseyn verbundene Vorstellungen. Die Eindrücke, die auf die andern sinnlichen Werkzeuge geschehen, kann man dagegen auch in dieser Bedeutung, nicht Bilder nennen, da sie gar nichts enthalten, was eine Aehnlichkeit mit den Objekten der ihnen entsprechenden Organe anzeigte. Ueberhaupt aber, sagt Herr Reinhold, *) „kann keine unserer Vorstellungen in irgend einem Verstande Bild ihres Gegenstandes heissen. Jedes Bild setzt Aehnlichkeit mit seinem Originale voraus, und ist nur in so ferne Bild, als diese Aehnlichkeit statt findet. Es muß also, wenn wir berechtiget seyn sollen, unsere mit Bewußtseyn verbundene Vorstellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich seyn. Allein dieses ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der Rose als Bild, mit der Rose selbst, als Original, nie vergleichen. Denn wenn ich die Rose als einen von meiner Vorstellung derselben verschiedenen Gegenstand denke, so kann ich dies nur dadurch, daß ich die bloße Vorstellung der Rose auf etwas ausser mir beziehe, welches ich nur durch dieses Beziehen kenne; und das unabhängig von der Vorstellung, in welcher alle seine Prädikate vorkommen, für mich ein blosses Subjekt = X ist. Ich kann also nicht von dem angeblichen Bilde zum

*) S. 242. seiner Theorie des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens.

Digitized by Google

zum Original übergehen, ohne daß ich ebendasselbe Bild zum Original mache, das heißt: das Bild hat kein Original für mich; es ist also kein Bild, sondern selbst Original."

Achtzehnter Satz.

Wenn der menschliche Körper einmal von zwey oder mehrern Körpern zugleich afficiret worden, so wird die Seele, wenn sie sich hernach einen davon imaginirt, sich auch so gleich der übrigen wieder erinnern.

Beweis.

Die Seele imaginiret sich (nach dem vorstehenden Corollario) einen Körper darum, weil der menschliche Körper von den hinterlassenen Eindrücken des äussern Körpers eben so afficirt und disponiret wird, als er durch das Anstoßen eines äussern Körpers an einige seiner Theile afficirt wurde. Nun war aber (nach dem angenommenen Fall) der Körper damals so disponirt, daß die Seele zwey Körper zu gleicher Zeit sich imaginirte; folglich wird sie auch jetzt sich zwey Körper zu gleicher Zeit imaginiren, und wenn sie einen von beyden sich imaginirt, wird sie sich auch zugleich des andern erinnern.

Scholium.

Hieraus erhellet auch deutlich, was das Gedächtnis ist. Es ist nichts anders als eine gewisse in der

Digitized by Google

Seele nach der Ordnung und Verbindung der Affektionen des menschlichen Körpers erfolgende Verknüpfung von Vorstellungen, welche die Natur der, ausser dem menschlichen Körper befindlichen Dinge, involviren. Ich sage einmal, es sey eine Verknüpfung nur solcher Vorstellungen, welche die Natur der ausser dem menschlichen Körper vorhandenen Dinge involviren, nicht aber von Vorstellungen, welche die Natur dieser nemlichen Dinge erklären. Denn sie sind in der That (vermöge des 16ten Satzes) Vorstellungen von Affektionen oder Veränderungen des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses als der ausser ihm vorhandenen Körper involviren. Zweytens sage ich, diese Verknüpfung geschehe nach der Ordnung und Verbindung der Affektionen oder Veränderungen des menschlichen Körpers, um sie von der Verknüpfung der Vorstellungen zu unterscheiden, die nach der Ordnung des Verstands erfolgt, vermöge welcher die Seele die Dinge aus ihren ersten Ursachen erkennt und die in allen Menschen dieselbe ist. Hieraus läßt sich auch deutlich ersehen, warum die Seele von dem Denken eines Gegenstandes sogleich auf den Gedanken an einen andern Gegenstand verfällt, der mit dem erstern gar keine Aehnlichkeit hat, z. B. von dem Denken des Wortes Apfel fällt ein Deutscher sogleich auf die Vorstellung der Frucht, die nicht die geringste Aehnlichkeit mit jenem artikulirten Laut, noch sonst etwas mit demselben gemein hat, als da, der Körper eines solchen Menschen von diesen beyden

Digitized by Google

den Dingen oft afficirt worden, d. i. daß dieser Mensch selbst oft das Wort Apfel gehört hat, indem er zugleicher Zeit die Frucht vor Augen hatte; und auf eben diese Art verfällt ein jeder von einem Gedanken auf den andern, je nachdem er die Bilder der Dinge in seinem Körper zu ordnen sich angewöhnt hat. Wenn z. B. der Soldat im Sande die Fustapfen eines Pferdes sieht, so wird er vom Pferde an den Reiter, von diesem an den Krieg u. s. w. denken. Der Bauer hingegen wird von dem Gedanken an das Pferd auf die Vorstellung des Pflugs, des Ackers u. s. w. fallen, und so ein jeder von einem und demselben Gegenstand auf diesen oder jenen Gedanken, je nachdem er die Bilder der Dinge auf diese oder jene Art zu verbinden gewohnt ist.

Der Beweis dieses Satzes läßt sich nach dem leicht beurtheilen, was in der vorigen Anmerkung gesagt worden ist. Das Gesetz der Association der Vorstellungen ist auch nur dann allgemein und nothwendig, oder eine Association muß alsdann nothwendig und schlechterdings erfolgen, wenn ein Mannichfaltiges der Anschauung zu einer Vorstellung verbunden werden soll. Denn wir würden schlechterdings zu keiner sinnlichen Vorstellung gelangen können, wenn die Einbildungskraft nicht den vorhergehenden Eindruck mit dem nachfolgenden Eindrucke, um eine Einheit der Vorstellung des Mannichfaltigen hervorzubringen, zu verbinden vermöchte. Diese Nothwendigkeit fällt aber weg, wenn von einer Association von sinnlichen oder andern Vorstellungen die Rede ist, deren jede für sich ein Ganzes ausmacht. Hier sind beyde, als einzelne Vorstellungen eines Ganzen betrachtet, von einander ganz unabhängig, und es ist

Digitized by Google

blos Sache des Zufalls, ein bloßes Ohngefähr, oder eine Würckung und Folge von der Güte unseres Erinnerungs- oder Gedächtnißvermögens, wenn, indem wir mit der Vorstellung eines uns ehemals gegenwärtigen Gegenstandes beschäftiget sind, sich die Vorstellung eines andern Gegenstandes, den wir damals zugleich mit jenem anschauten, hinzugeselle. Das Gesetz der Association der Vorstellungen ist also keine Sache, die blos von den sinnlichen Eindrücken abhinge, weil man sonst behaupten müste, daß, so bald man sich der Anschauung eines uns ehemals gegenwärtigen Gegenstandes bewußt würde, auch nothwendig und allgemein sich dasjenige mit jener erneuerten Anschauung verbände, was zu gleicher Zeit einen Eindruck auf unsere Sinnlichkeit gemacht hat; von dessen Gegentheil aber einen jeden seine eigene über sich angestellte Beobachtung und erworbene Erfahrung hinlänglich überzeugen kann. So lange wir einen ehemals empfundenen Gegenstand in der erneuerten Anschauung blos für sich betrachten, unsere Aufmerksamkeit blos auf das Objekt dieser Anschauung, als einzelnen Gegenstand, richten, ohne dabey Rücksicht auf irgend ein Verhältniß zu nehmen, unter welchem wir ihn betrachten, so lange associirt sich auch keine Vorstellung irgend eines andern einzelnen Gegenstandes mit dem vorigen. Wenn wir hingegen einen ehemals uns sinnlich gegenwärtigen Gegenstand in Rücksicht auf ein Verhältniß denken, so muß sich nothwendig auch dasjenige Objekt, mit welchem er damals in Verhältniß stand, unserm Anschauungsvermögen wieder darstellen. Nun gibt es aber in Ansehung der Gegenstände empirischer Anschauungen keine andere und nicht mehr Verhältnisse, als die durch die Categorien der Relation bestimmt und ausgedruckt werden, nemlich das Verhältniß der Substanz zu dem Accidenz, das Verhältniß der Kausalität oder der Ursache zur Würckung, und das Verhältniß der Concurrenz

Digitized by Google

renz, oder der Gemeinschaft der Dinge; so bald ich also einen ehemals empfundenen Gegenstand in irgend einem dieser drey Verhältnisse denke, muß sich meiner Anschauung auch der Gegenstand, der mit jenem in einem dieser Verhältnisse stand, nothwendig aufdringen. So stehen z. B. Vater und Sohn im Verhältniß der Caussalität, und ich kann keinen von beyden denken, ohne zugleich mir des Begriffs des andern bewust zu werden, u. s. w. Man würde aber den Umfang des Gesetzes der Association nicht völlig bestimmen, wenn man es blos auf empirische Anschauungen einschränken wollte. Es ist vielmehr auch auf Begriffe, ohne Rücksicht auf die ihnen in der Anschauung entsprechende Objecte und die zwischen den Objekten möglichen realen Verhältnisse zu nehmen, anwendbar. Und hier findet ein doppelter Fall statt. Entweder sind die Verhältnisse, die in den Begriffen eines Urtheils vorkommen können, blos logisch, oder sie sind transcendental. Im ersten falle werden die Verhältnisse durch die Vergleichungsbegriffe von Einerleyheit oder Verschiedenheit, Einstimmung und Widerspruch, Innerlich und Aeußerlich, Materie und Form, ausgedrückt, und von je zweyen einander entgegenstehenden Reflexionsbegriffen, führt uns der eine jederzeit zum Bewusstseyn des ihm entgegenstehenden andern. Im zweyten Falle hingegen werden die Verhältnisse der Begriffe zu unserm Erkenntnißvermögen bestimmt, ob die Materie oder der Stoff des Begriffs blos denkbar oder auch erkennbar sey, ob er möglich oder unmöglich, nothwendig oder zufällig sey; und so bald wir den Begriff in einem dieser Verhältnisse denken, ist es unmöglich, denselben in dem andern ihm entgegenstehenden Verhältnisse nicht zugleich zu denken.

Hieraus ergibt sich denn, daß in keinem von diesen angezeigten möglichen Fällen die Association der Vorstellungen

Digitized by Google

gen eine Folge sinnlicher Eindrücke, sondern ihre Entstehung unmittelbar in der Selbstthätigkeit unseres Erkenntnißvermögens zu suchen sey, und blos entweder von den Elementarbegriffen unsers Verstandes, oder von denselben abgeleiteten Verstandesbegriffen abhänge.

Spinoza irret also auch, wenn er das Gedächtniß als ein Vermögen vorstellt, Vorstellungen, welche die Natur der äußern Körper involviren, nach der Ordnung und Verknüpfung der sinnlichen Eindrüke selbst zu ordnen und zu verknüpfen. Denn wir haben gesehen, 1. daß diese Verknüpfung oder Association blos durch den Verstand, oder die Spontaneität geschieht, 2. daß die Anschauungen die Natur der äussern Gegenstände so wenig involviren als erklären, und daß 3. die äussern Anschauungen, die sich einander begleiteten, nicht nothwendig in eben der Ordnung im Gedächtnisse wieder erfolgen, als die Eindrücke gegenwärtiger Objekte in die Sinnlichkeit aufgenommen wurden. Ohne mich lange hiebey aufzuhalten, erinnere ich nur, daß das Gedächtniß das Vermögen sey, gehabte Vorstellungen zu behalten, um sie auch willkührlich wieder zum Bewußtseyn zu bringen. Es schränkt sich also nicht blos auf äußere Anschauungen ein, sondern erstreckt sich auch auf alle übrige Arten von Vorstellungen; es ist auch nicht blos unwillkührlich und von den Eindrücken äusserer Gegenstände und Veranlassungen abhängend, wie Spinoza will, sondern auch dem Rufe unserer Selbstthätigkeit folgsam und selbstwürkend, in welchem Falle es das Erinnerungsvermögen genannt wird. Endlich ist es ein Faktum der intellektuellen menschlichen Natur und selbst die unmittelbare Bedingung des Verstandes und seiner Handlungen; denn diese bestehen im Verbinden, welches nicht möglich wäre,

wenn

Digitized by Google

wenn keine Vorstellungen, welche verbunden werden sollen, im Bewußtseyn vorhanden wären.

Neunzehnter Satz.

Nur durch die Vorstellungen der Veränderungen, welche in dem menschlichen Körper vorgehen, erkennet die Seele ihren Körper und dessen Daseyn.

Beweis.

Denn die menschliche Seele besteht selbst in der Vorstellung oder Erkenntniß des menschlichen Körpers (nach dem 13ten Satze) welche (nach dem 9ten Satze) in so fern in Gott ist, als er von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird; oder, weil (nach dem 4ten Heischesatz) der menschliche Körper mehrerer Körper bedarf, von welchen er unabläßig gleichsam wieder erzeugt wird, die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen aber (nach dem 7ten Satze) mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen einerley ist; so wird diese Vorstellung in Gott in so fern statt finden, in wie fern er von den Vorstellungen vieler einzelnen Dinge afficirt betrachtet wird. Gott hat also eine Vorstellung von dem menschlichen Körper, oder er erkennet denselben, in wie fern er von mehrern andern Vorstellungen afficirt wird, nicht aber in so fern, als er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) die menschliche

Seele

Digitized by Google

Seele erkennet den menschlichen Körper nicht. Nun sind aber Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers in Gott, in wie fern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, oder die menschliche Seele stellet sich diese Veränderungen vor (nach dem 12ten Satze) folglich auch (nach dem 16ten Satze) den menschlichen Körper selbst, und zwar (nach dem 17ten Satze) als würklich existirend. Die menschliche Seele stellet sich also auch nur in so fern den menschlichen Körper vor. W. z. e. w.

Die Sätze, auf welchen der Beweis des gegenwärtigen Satzes beruht, sind schon an ihrem Orte geprüft worden. Es wäre also eine unnöthige Wiederholung, uns hier abermal auf dieselben einlassen zu wollen.

Wir sind von dem Daseyn unsers Körpers unmittelbar überzeugt, und uns unsers Körpers eben so bewußt, als wir uns des Daseyns aller ausser unserer Vorstellung existirender Gegenstände bewußt sind; und so wenig wir, um uns von dem Daseyn eines ausser uns befindlichen, und von unserer Persönlichkeit völlig abgesonderten Gegenstandes zu überzeugen, der Beyhülfe andrer Gegenstände bedürfen, eben so wenig sind auch andere ausser uns existirende von unserm Körper abgesonderte Gegenstände und ihre Eindrücke nöthig, um uns zum Bewußtseyn, daß wir einen Körper haben, zu bringen. Wenn wir von unserm Körper auf keine andere Art, als durch Vorstellungen von Veränderungen, die von andern Gegenständen ausser uns in unserm Körper bewürkt worden sind, eine Vorstellung erhielten, so würde folgen, daß die Vorstellung der Veränderungen unseres Körpers und die Vorstellung des Körpers selbst

oder

Digitized by Google

oder desjenigen, worin diese Veränderungen vorgehen, eine und dieselbe sey. Da aber das, was die Eindrücke von aussen empfängt, und die Eindrücke selbst Gegenstände zweyer verschiedener Vorstellungen sind, und das Bewustseyn der Eindrücke das Bewußtseyn des Daseyns unsers Körpers, als erster Bedingung der Eindrücke, voraussetzt, so muß auch die Vorstellung von unserm Körper eine unmittelbare, von äussern Eindrücken unabhängige, Vorstellung seyn. Der Stoff in der Vorstellung von unserm Körper muß ein von dem Stoff der Vorstellung von einem von aussen her erfolgten Eindrucke, verschiedener Stoff und also auch das, was dem Stoffe in der Vorstellung von unserm Körper objektiv entspricht, von demjenigen, was dem Stoffe der Vorstellungen eines von aussen her empfangenen Eindrucks objektiv correspondirt, ganz verschieden seyn. Es muß sich mithin auch von unserm Körper nicht weniger, als von den Eindrücken desselben selbst, eine unmittelbare Vorstellung machen lassen. Der Stoff in der Vorstellung von unserm Körper ist uns schon unmittelbar gegeben, ehe und bevor uns noch der Stoff von der Vorstellung irgend eines Eindrucks von aussen her gegeben wird.

Zwanzigster Satz.

Auch von der menschlichen Seele gibt es in Gott eine Vorstellung oder Erkenntniß, und diese erfolgt in Gott und beziehet sich auf Gott eben so, wie die Vorstellung oder Erkenntniß des menschlichen Körpers.

Digitized by Google

Beweis.

Das Denken ist ein Attribut Gottes; (nach dem 1sten Satze) es muß also (nach dem 3ten Satze) sowohl von diesem, als von allen Affektionen desselben und folglich auch (nach dem 11ten Satze) von der menschlichen Seele nothwendig eine Vorstellung in Gott seyn. Ferner folgt nicht, daß sich diese Vorstellung oder Erkenntniß von der menschlichen Seele in so fern in Gott befindet, in wie fern er unendlich ist, sondern nur in wie fern er von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges afficirt ist (nach dem 9ten Satze). Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen einerley, (nach dem 7ten Satze) es erfolgt also diese Vorstellung oder Erkenntniß von der Seele in Gott, und bezieht sich auf Gott auf eben die Art, als die Vorstellung oder Erkenntniß des Körpers. W. z. e. w.

Ob Gott eine Vorstellung von der menschlichen Seele habe, und wie sie in ihm erfolge, entstehe, in welcher Beziehung sie mit seinem Wesen stehe, kann kein Gegenstand unseres Wissens und Erkennens seyn. Es fehlt hier gänzlich an einem Objekt in der Anschauung, an einem Objekte, an welchem sich Merkmale entdecken liessen, oder welches durch Merkmale begreiflich machen könnte, ob und welche Vorstellung von der menschlichen Seele und wie dieselbe in ihm vorhanden wäre. Wir reflektiren hier blos über eine Idee, über etwas, das nicht von unserer Vorstellung verschieden, nicht ein Stoff ist, dem ausser der Vorstellung etwas

Reales

Digitized by Google

Reales Anschauliches entspricht, und legen ihr, von welcher wir uns einbilden, daß es ein würkliches Objekt sey, gewisse Eigenschaften und Vermögen bey, aus welchen wir dann auch Folgerungen ziehen, die eben so eingebildet als jene Eigenschaften und Vermögen und jenes Objekt selbst sind. Uebrigens brauchen wir uns hier mit einer Widerlegung dieses Satzes insbesondre nicht abzugeben, da wir die Sätze, wodurch er erwiesen werden soll, und welche in dem Beweise angeführt sind, bereits an ihrem Orte zur Genüge geprüft und beantwortet haben, wohin ich also verweise. Damit wollen wir jedoch nicht behaupten, oder zu wissen vorgeben, daß in Gott keine Vorstellung von der menschlichen Seele statt finde, als welches eben so unmöglich und der Natur unsers Erkennthißvermögens unangemessen wäre, als die Behauptung und das vorgebliche Wissen des Gegentheils; wir wollen nur sagen, daß gar keine Gründe in der Spekulation oder theoretischen Vernunft vorhanden sind, irgend etwas über diesen Gegenstand dogmatisch festzusetzen.

Ein und zwanzigster Satz.

Diese Vorstellung von der Seele ist mit der Seele auf eben die Art vereiniget, als die Seele selbst mit dem Körper vereiniget ist.

Beweis.

Daß die Seele mit dem Körper vereiniget sey, habe ich daraus bewiesen, daß der Körper der Gegenstand der Seele sey. (nach dem 12 und 13ten Satz.) Es muß also aus demselben Grunde die Vorstellung von der

Digitized by Google

der Seele mit dem Gegenstande derselben, d. i. mit der Seele, auf eben die Weise vereiniget seyn, als die Seele selbst mit dem Körper vereiniget ist. W. z. e. w.

Anmerkung.

Dieser Satz erhellet noch deutlicher aus dem, was ich in der Anmerkung zum 7ten Satze vorgetragen habe. Dort habe ich nemlich gezeigt, daß die Vorstellung von dem Körper und der Körper, d. i. (nach dem 13ten Satz) die Seele und der Körper, ein und dasselbe Individuum ausmache, welches bald unter dem Attribute des Denkens, und bald unter dem Attribute der Ausdehnung gedacht wird. Die Vorstellung von der Seele und die Seele selbst ist also eine und dieselbe Sache, die unter einem und demselben Attribute, nemlich dem des Denkens, gedacht wird. Ich sage, es folge aus eben derselben Kraft zu denken, daß die Vorstellung, die die Seele von sich hat, und die Seele selbst nach eben der Nothwendigkeit in Gott vorhanden sey. Denn im Grunde ist die Vorstellung von der Seele, d. i. die Vorstellung der Vorstellung, (idea ideae) nichts anders, als die Form der Vorstellung, in wie fern diese letztere als eine Art und Weise des Denkens, ohne Beziehung auf einen Gegenstand, betrachtet wird. Denn so bald einer etwas weiß, so weiß er auch zugleich, daß er solches weiß, und er weiß alsdann auch, daß er wisse, er wisse solches, und so fort ins Unendliche. Doch hiervon nachher.

Ich

Digitized by Google

Ich bitte die Anmerkungen zu den Sätzen nachzusehen, auf welche sich Spinoza hier als die Gründe seines Beweises bezogen hat. Dort glaube ich einleuchtend dargethan zu haben, daß weder der menschliche Körper der einzige Gegenstand der menschlichen Seele, noch die Vorstellung des Körpers das Wesen der letztern, noch endlich die Vorstellung von dem Körper und der Körper selbst eins und dasselbe sey. Da nun der Grund nicht statt hat, so kann auch die Folge, daß die Vorstellung von der Seele mit der Seele auf eben die Art, wie die Seele mit dem Körper, vereiniget sey, nicht statt finden. Man mag die Seele entweder als Vorstellung ihres Körpers, oder als Substanz, als Ding an sich betrachten, so ist es nicht möglich zu erkennen, wie sie mit dem Körper, noch wie die Vorstellung von der Seele selbst mit der Seele vereiniget sey. Im ersten Fall ist es schlechterdings nicht einmal denkbar, wie die Seele, als Vorstellung von ihrem Körper, mit ihr, als einer solchen Vorstellung, vereiniget, wie die Vorstellung von der Seele, in der Seele, als Vorstellung von ihrem Körper, wie dieselbe Vorstellung in derselben Vorstellung enthalten seyn könne. Ueberdieß müste ja, wenn die Vorstellung von der Seele mit der Seele selbst verbunden seyn soll, die Seele etwas anderes seyn, als die Vorstellung von der Seele. Nun nimmt aber Spinoza an, daß die Seele nur in der Vorstellung von ihrem Körper bestehe. Er nimmt also die Seele nicht für etwas, das den Vorstellungen zum Grunde liege; er setzt also hier etwas, das er zuvor selbst aufgehoben hatte.

Im zweyten Falle, wenn die Seele, als Vorstellung von ihrem Körper genommen, mit dem Körper vereiniget gedacht wird, so läßt sich die Art und Weise dieser Vereinigung wieder nicht erkennen; denn

Digitized by Google

sie müste sonst selbst der Stoff unserer Vorstellung seyn. Wir sind uns aber einer Art und Weise dieser Vereinigung nicht bewußt, sondern nur des Mannichfaltigen einer Anschauung, nur der sinnlichen Vorstellung unseres Körpers, keinesweges aber wie der Körper mit unserer Vorstellung von ihm vereiniget sey.

Wie, im dritten Falle, mit der Seele, als Ding an sich betrachtet, die Vorstellung der Seele, vereiniget seyn könne, ist ebenfalls so wenig zu begreifen, als wie nach dem vierten Falle, sie als Ding an sich, mit dem Körper vereiniget sey. Denn wir können uns nur von den Würkungen eines Etwas, das wir Seele nennen, niemals aber von diesem Etwas selbst, als einem Dinge an sich, eine Vorstellung machen. Es fehlt uns hier gänzlich an einem sinnlich vorstellbaren Objekt, wie könnten wir also im Stande seyn, die Art und Weise einzusehen, wie so etwas, von dem wir gar nichts wissen können, mit unserm Körper, oder mit einer Vorstellung von unserer Seele, die uns gar nicht gegeben ist, vereiniget sey?

Dadurch, daß der Körper der Eindrücke äusserer Gegenstände empfänglich ist, die in uns zu Vorstellungen werden, ist in der That die Art und Weise der Verbindung unserer Seele mit dem Körper, oder der durch die Wahrnehmung der durch die Eindrücke äusserer Gegenstände erzeugten Vorstellung von unserm Körper mit dem Körper selbst, noch im mindesten nicht erklärt, und überhaupt sagen: die Vorstellung von der Seele sey mit der der Seele selbst auf eben die Art und Weise vereiniget, wie die Seele mit dem Körper vereiniget sey, ist so viel als nichts gesagt, wenn nicht zuvor deutlich anschauend gemacht werden kann, wie denn die Seele mit dem Körper vereiniget sey. Denn

daß

Digitized by Google

daß wir uns Vorstellungen von den Veränderungen unsers Körpers vermöge der empfangenen Eindrücke von aussen machen können, erklärt das Räthsel dieser Vereinigung noch nicht.

Zwey und zwanzigster Satz.

Die menschliche Seele stellet sich nicht allein die Affektionen oder Veränderungen ihres Körpers, sondern auch die Vorstellungen von diesen Veränderungen vor.

Beweis.

Die Vorstellungen von den Vorstellungen der Affektionen oder Veränderungen erfolgen in Gott und beziehen sich auf Gott auf eben die Art und Weise, als die Vorstellungen von den Veränderungen selbst. Der Beweis davon wird eben so, wie von dem 20sten Satze geführt. Nun sind aber die Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers in der menschlichen Seele (nach dem 12ten Satze) d. i. (nach dem Corol. zum 11ten Satze) in Gott, in wie fern derselbe das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, also müssen auch die Vorstellungen von diesen Vorstellungen in Gott seyn, in wie fern er eine Erkenntniß oder Vorstellung von der menschlichen Seele hat, das ist, (nach dem 2sten Satze) in der menschlichen Seele selbst, die mithin nicht allein die Veränderungen des Körpers, sondern auch die Vorstellungen von denselben erkennet.

Digitized by Google

Ich übergehe die Art, wie der V. diesen Satz beweist, um mich nicht zu wiederholen; und wende mich sogleich zu den Gründen, aus welchen das Gegentheil desselben erhellet. Es ist, nach der Natur unseres Vorstellungsvermögens, nicht möglich, uns Vorstellungen von bestimmten Vorstellungen zu machen. Vorstellungen sind entweder Empfindungen, oder Anschauungen, oder Begriffe, oder Ideen. Das Subjekt, in welchem eine von diesen Arten der Vorstellungen sich befindet, hat sein Geschäft vollendet, sobald es das Mannichfaltige einer Anschauung entweder auf sich selbst, oder auf das Objekt bezogen, oder das angeschaute oder gedachte Mannichfaltige in eine Einheit zusammengefaßt und verbunden hat. Der Stoff irgend einer dieser Vorstellungsarten bleibt immer derselbe und kann nicht höher verfeinert werden. Der Stoff der Idee ist das gedachte, durch den Verstand verbundene Mannichfaltige, dem kein Objekt in der Anschauung oder Erfahrung entspricht. Wann wir uns also von einer Idee wieder eine Idee sollen machen können, so müßten wir nothwendig mit dem gedachten, durch den Verstand verbundenen Mannichfaltigen, noch eine Operation vornehmen können, durch welche noch eine Art von Vorstellungen, die nicht mehr diese Idee, sondern eine noch sublimirtere Art von Vorstellungen, als die Idee, wäre, hervorgebracht würde. Eine solche die Natur der Ideen übersteigende Art der Vorstellungen gibt es aber eben so wenig, als wir uns einer solchen Operation unsers Verstandes, die dergleichen hervorzubringen vermöchte, bewußt sind. Sich eine Idee von der Idee von Gott machen, ist schlechterdings unmöglich; denn der Stoff dieser Vorstellung bleibt unverrückt und unverändert immer derselbe; die Merkmale, die die Idee von Gott constituiren, sind bereits durch die Spontaneität gedacht und verbunden; die Selbstthätigkeit hat also

les,

Digitized by Google

les, was ihr möglich war, nun schon erschöpft. So wie deine Spontaneität anfängt, in Ansehung der Idee von Gott thätig zu werden, kommen immer dieselben bereits gedachten Merkmale zum Vorschein, und indem du dich über diese Idee hinaus zu schwingen bemühest, wirst du dir weiter nichts als einer bloßen Wiederhohlung derselben bewußt werden.

Eben so unmöglich ist es, Ideen anzuschauen; da ihre Natur eben darin besteht, daß ihr Mannichfaltiges, ihr Stoff, nur gedacht wird, daß ihr unmittelbares Objekt nur ein Begriff ist, und das in ihnen in eine Einheit begriffene Mannichfaltige keinem würklichen Gegenstande in der Erfahrung correspondirt. Viele reden zwar von einer Anschauung dieser oder jener Idee, z. B. Gottes; allein das, was sie anschauen, ihrem innern Sinn darstellen, ist ein Bild, das sich ihre Phantasie aus Merkmalen, die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können, zusammengesetzt hat; keinesweges aber eine Einheit verknüpfter blos a priori denkbarer Begriffe.

Ideen lassen sich auch nicht begreifen. Denn in ihnen ist schon begriffen, nemlich das gedachte Mannichfaltige, sie enthalten die höchst mögliche Einheit, die nur gedacht werden kann, und für die wir uns, ausser der Vernunft, keines Vermögens, durch welches eine weitere Bearbeitung jener Einheit möglich wäre, bewußt sind. In der Idee ist schon begriffen, sie selbst kann nicht wieder begriffen werden.

Mit den Begriffen hat es dieselbe Bewandniß. Sie mögen empirische, rein sinnliche oder reine Verstandesbegriffe seyn, so ist es nicht möglich, uns wieder einen Begriff von ihnen zu machen. In den Begriffen der beyden erstern Arten ist bereits das Mannichfaltige einer empirischen oder reinen Anschauung, die ihre Ob-

Digitized by Google

jekte sind, in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt, d. i. es ist hier schon eine Vorstellung (Anschauung) durch einen Aktus der Spontaneität zu einer andern Vorstellung (Begriff) erhoben; der Begriff Mensch, Thier, Dreyeck ꝛc. ꝛc. vereiniget die Merkmale, die wir an mehreren Individuen von derselben Gattung angeschauet haben. Sobald wir aber einen solchen Begriff haben, d. i. eine Vorstellung, die aus einer Anschauung durch die Spontaneität hervorgebracht worden ist, hat alle weitere Vorstellung ein Ende; denn für empirische und reinsinnliche Begriffe, so lange sie Begriffe bleiben sollen, gibt es weiter keine Merkmale, die den Verstand beschäftigen und seine Thätigkeit auffordern könnten, als angeschaute, d. i. solche Merkmale, die bereits die Form einer Vorstellung erhalten haben. Um einen Begriff zu erzeugen, bedarf der Verstand nur eines einzigen Aktus, nemlich des Zusammenfassens des angeschauten, bereits zur Vorstellung gewordenen Mannichfaltigen; und so oft wir die Selbstthätigkeit unseres Verstandes anregen mögen, werden wir uns immer derselben angeschauten Merkmale bewußt werden, es wird immer nur dieser concrete Begriff zum Vorschein kommen.

Was die reinen Verstandsbegriffe betrift, so sind diese dem Verstande unmittelbar durch seine eigene Natur gegeben, und enthalten schlechterdings keine Merkmale, die die Selbstthätigkeit des Verstandes beschäftigen könnten. Sie sind so einfache Vorstellungen, daß sie eben darum, weil sie bloße unmittelbare Vorstellungen sind, keine andere Vorstellung von sich, als Vorstellungen, zulassen; und eben darum, weil sie in dem Verstande unmittelbar sind, der Verstand durch sie nur denkt, und sie die Formen des Verstandes sind, kann auch der Verstand, in wie fern er diese seine Formen

zu

Digitized by Google

zu Objekten seiner Vorstellungen macht, nichts weiter produciren, als daß er sich immer nur ihrer selbst wieder unmittelbar bewußt wird.

Anschauungen, d. i. sinnliche auf Objekte bezogene Vorstellungen, lassen ebenfalls keine andere Vorstellung zu, wenn sie das, was sie sind, bleiben sollen, nemlich Anschauungen. In jeder Anschauung ist die Sinnlichkeit durch das Mannichfaltige der Erscheinungen afficirt; und dieses Mannichfaltige, als solches in dem Gemüthe repräsentirt; es ist also eine Vorstellung im Gemüthe, die, solange sie diese bestimmte Vorstellung bleiben, den Charakter einer solchen Anschauung behalten soll, nicht wieder Objekt einer andern Vorstellung, als Anschauung, werden kann. Sie ist ein Eins, das nicht vervielfältiget, und dem Gemüthe wie ein Objekt, das aus einem Spiegel in den andern reflektiret wird, wiederholt vorgestellt werden kann. Sie ist schon diese bestimmte Vorstellung, und kann und bedarf nicht wieder zu werden, was sie bereits ist, diese bestimmte Vorstellung. Ich weiß wohl, daß aus dem Verbinden des angeschauten Mannichfaltigen in eine Einheit des Bewußtseyns ein Begriff entsteht, und daß mithin der Begriff die Vorstellung eines Vorgestellten ist, oder daß sich der Begriff mittelbar durch das Angeschaute auf den Gegenstand bezieht. Allein hiervon ist bey Spinoza die Rede nicht, und kann es auch nicht seyn, da es nach ihm nicht allein keine Vorstellung gibt, der nicht ein körperlicher Eindruck unmittelbar entspräche, sondern auch die sinnliche Vorstellung selbst und der Gegenstand derselben eines und dasselbe sind, nur mit dem Unterschiede, daß jene als Modifikation des göttlichen Denkens, dieser hingegen als Modifikation der göttlichen Ausdehnung, betrachtet wird. Er weiß mithin von dem, was wir Begriff nennen, nichts; denn nach unse-

Digitized by Google

rer Vorstellung entspricht dem Begriffe kein sinnlicher Gegenstand unmittelbar, sondern das unmittelbare Objekt des Begriffes ist nur das angeschaute, schon zur Vorstellung gewordene Mannichfaltige. Wenn also Spinoza sagt, man könne sich von der Vorstellung einer körperlichen Veränderung eine Vorstellung machen, so sagt er offenbar weiter nichts, als man könne sich eine Vorstellung von dem Objekte, dem Körper, machen, der diese Veränderung in unserm Körper bewürckt habe.

Eine Empfindung, d. i. eine sinnliche auf uns selbst, als die Subjekte derselben, bezogene Vorstellung, leidet es endlich ebenfalls nicht, daß wir sie zur Vorstellung machen. Denn so bald wir sinnlich afficiert sind, und uns dieser Affektion als in uns selbst, als den Subjekten derselben, bewußt werden, sobald haben wir auch schon diese bestimmte Vorstellung. Wir können schlechterdings mit den Merkmalen, die wir als solche, die in uns selbst befindlich sind, anschauen, nun weiter nichts anfangen, als mit unserm Vorstellungsvermögen bey ihnen verweilen, das Bewußtseyn ihrer verlängern; aber sie bleiben, was sie sind, diese bestimmten Empfindungen, Vorstellungen subjektiver Veränderungen. Da die Merkmale derselben im Bewußtseyn bereits aufgenommen und vorgestellt sind, so lassen sich in der Vorstellung von ihnen, keine Merkmale vorstellen, die blos ihr allein als Vorstellung eigen wären. Jeder Versuch, diese Vorstellung zu wiederholen, immer eine neue Vorstellung der vorigen hinzuzufügen, sie immer gleichsam aus einem Spiegel in einen andern übergehen zu lassen, wird gleich beym Anfange eines solchen Unternehmens vergeblich seyn, und uns auf das auffallendste an den möglichen Gebrauch und die Grenzen unseres Verstandes erinnern; und anstatt immer neue Vorstellungen zu erwarten, wovon immer eine aus der andern hervorge-

hen

Digitized by Google

hen soll, wird sich blos die einzig mögliche sinnliche auf uns selbst bezogene Vorstellung unserm Bewußtseyn darstellen und aufdringen.

Drey und zwanzigster Satz.

Die Seele erkennet sich selbst nur in so fern, als sie sich Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers macht.

Beweis.

Die Vorstellung oder Erkenntniß von der Seele erfolgt (nach dem 20sten Satze) in Gott und beziehet sich auf Gott auf eben die Art und Weise, wie die Vorstellung oder Erkenntniß vom Körper. Weil aber (nach dem 19ten Satze) die menschliche Seele den menschlichen Körper nicht erkennet, d. i. (nach dem Corol. zum 11ten Satze) weil die Erkenntniß von dem menschlichen Körper sich nicht auf Gott bezieht, in wie fern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; so wird auch die Erkenntniß von der Seele nicht auf Gott bezogen, in wie fern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; und in so fern erkennet sich auch die menschliche Seele nicht selbst (nach demselben Corol. zum 11ten Satze). Hiernächst schliessen die Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers das Wesen des menschlichen Körpers selbst in sich (nach dem Corol. des 16ten S.) das heißt (nach dem 13ten Satze) sie stimmen mit dem Wesen der Seele überein; folglich wird die Erkenntniß die-

Digitized by Google

ser Vorstellungen auch die Erkenntniß von der Seele nothwendig in sich fassen. Nun ist aber (nach dem vorigen Satze) die Erkenntniß dieser Vorstellungen in der menschlichen Seele selbst; also erkennet auch die menschliche Seele sich selbst nur in so fern.

Wir wollen uns bey dem Beweise des Verfassers nicht aufhalten; denn es ist schon wiederholt gezeigt worden, daß es für uns unmöglich sey zu wissen, ob und wie Gott sich Vorstellungen von dem menschlichen Körper mache, oder in wiefern die Erkenntniß von dem menschlichen Körper sich auf Gott beziehe, und daß das Wesen der menschlichen Seele nicht in den Vorstellungen der Veränderungen oder Affektionen ihres Körpers bestehe; indem uns, was den ersten Fall betrift, keine Merkmale von Erkenntnissen und ihren Beschaffenheiten in Gott objektiv gegeben sind, sondern alles, was wir uns als solche denken mögen, blos subjektive Vorstellungen in uns selbst sind, die wir so, wie das Wesen, die Substanz Gottes, hypostasiren; im andern Falle aber das Subjekt oder dasjenige, in welchem die Vorstellungen sind, mit den Vorstellungen selbst verwechselt wird, ohne dabey im Stande zu seyn, die Nichtexistenz eines solchen Subjekts zu beweisen.

Was dieses Subjekt der Vorstellungen, die Seele, an sich ist, oder seyn mag, davon haben wir nicht die geringste Erkenntniß; wir würden uns sonst ihrer, in wiefern sie Ding an sich ist, als Objektes unserer Vorstellungen bewußt seyn, welches doch nicht ist. Unsere Erkenntniß von diesem Wesen schränkt sich lediglich auf Vorstellungen ein, die nur Würckungen, und nicht das Subject an sich selbst, seyn können. Aber diese Vorstellungen sind von weit größerm Umfange, als ihn Spinoza

Digitized by Google

noza angibt; ihre Gegenstände sind nicht blos Veränderungen oder Affektionen unseres Körpers, sondern auch die ausser uns existirenden und von unserm Körper abgesonderten Erscheinungen der sinnlichen Natur, mit ihren empfindbaren Beschaffenheiten, Würkungen und Verhältnissen, so wie auch die intellektuellen Vermögen und Handlungsweisen unseres Gemüths, nebst allen den Vorstellungsarten, die durch die Natur unserer Sinnlichkeit, unseres Verstandes und unserer Vernunft, möglich sind, und von welchen die, die blos den beyden letztern, unabhängig von den Eindrücken auf die Sinnlichkeit, eigen sind, gar nicht Vorstellungen von körperlichen Affektionen seyn können, da nichts in ihnen vorkömmt, das sich empfinden ließe, sondern deren Objekte unmittelbar a priori durch die Natur der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft gegeben sind.

Vier und zwanzigster Satz.

Die menschliche Seele involvirt von den Theilen, aus welchen der menschliche Körper besteht, keine vollständige (adaequatam) Erkenntniß.

Beweis.

Die Theile, aus welchen der menschliche Körper besteht, gehören nur in so fern zum Wesen des Körpers selbst, als sie sich ihre Bewegungen auf eine gewisse Weise wechselseitig mittheilen (S. die Defin. nach dem Corol. zum 3ten Lehrsatz) keinesweges aber in wiefern sie als Individua, ohne Beziehung auf den menschlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Theile des

menschl-

Digitized by Google

menschlichen Körpers sind (nach dem 1sten Heilschesatz) sehr zusammengesetzte Individua, deren Theile (nach dem 4ten Lehnsatze) von dem menschlichen Körper, ohne daß die Natur und Form desselben darunter litte, getrennet werden und ihre Bewegungen (nach dem 2ten Grundsatz hinter dem 3ten Lehnsatze) andern Körpern auf eine andre Weise mittheilen können. Es muß also (nach dem 3ten Satze) von jedem dieser Theile eine Vorstellung oder Erkenntniß in Gott seyn, und zwar (nach dem 9ten Satze) in so fern, als derselbe von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges, das nach der Ordnung der Natur eher ist als der Theil, (nach dem 7ten Satze) afficirt betrachtet wird. Dieses gilt nun auch von einem jeden Theile des Individuums selbst, das mit zum menschlichen Körper gehört. Also ist die Erkenntniß eines jeden Theils, woraus der menschliche Körper besteht, in Gott, aber nur in wiefern er von mehrern Vorstellungen von Dingen afficirt wird, nicht aber, in wiefern er nur von dem menschlichen Körper eine Vorstellung hat, d. i. (nach dem 13ten S.) eine Vorstellung, die das Wesen der menschlichen Seele ausmacht. Folglich involvirt (nach dem Corol. zum 11ten Satze) die menschliche Seele keine vollständige Erkenntniß von den Theilen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist.

Der Sinn dieses sehr dunkel ausgedrückten Satzes und seines Beweises wird, wo ich nicht irre, dieser seyn.

Zum

Digitized by Google

Zum Wesen der menschlichen Seele gehöret es nicht, eine vollständige Vorstellung oder Erkenntniß von den Theilen, die ihren Körper constituiren, zu haben.

Denn das Wesen der menschlichen Seele besteht in der Vorstellung des menschlichen Körpers. Die Theile aber, aus welchen der menschliche Körper besteht, gehören nur in sofern zum Wesen desselben, als sie sich ihre Bewegungen wechselseitig mittheilen, nicht aber in wiefern sie als Individua, die wieder aus sehr vielen Theilen zusammengesetzt sind, ohne Beziehung auf den Körper, von demselben als abgesondert betrachtet werden können. Sobald aber die Theile, als einzelne abgesonderte Individua betrachtet werden, sobald wird auch die Vorstellung ihrer wechselseitigen Verbindung zu einem Ganzen und der wechselseitigen Mittheilung ihrer Bewegungen, d. i. die Vorstellung des menschlichen Körpers selbst aufgehoben. Nun macht aber eben die Vorstellung des menschlichen Körpers das Wesen der menschlichen Seele aus, es folgt also von selbst, daß die menschliche Seele keine vollständige Vorstellung oder Erkenntniß von den Theilen ihres Körpers involvire, oder daß es zum Wesen derselben nicht gehöre, dergleichen zu haben.

Da dieser Beweis auf der Voraussetzung beruhet, daß das Wesen der menschlichen Seele in der Vorstellung ihres Körpers bestehe, diese Behauptung aber in der Anmerkung zum 13ten Satze wiederlegt worden ist, so fällt er auch von selbst zusammen.

Ausser dem sind auch die beyden in dem Beweis enthaltenen Sätze: die den menschlichen Körper constituirenden Theile gehören nur in so fern zum Wesen desselben, als sie sich ihre Bewegungen wechselseitig mittheilen; und: sie gehören nicht in so fern zum Wesen des Körpers, in wie fern sie als Individua, ohne Beziehung

Digitized by Google

hung auf den Körper, betrachtet werden können, sich nicht einander gerade entgegensetzt, so daß einer den andern nothwendig ausschlüsse. Denn es ist nicht nothwendig, daß wir die Theile des Körpers ohne Beziehung auf den Körper und abgesondert von demselben betrachten müssen; man kann sie auch in so fern betrachten, als sie ein Ganzes constituiren, als sie nebeneinander und in Gemeinschaft mit einander existiren, und in dieser Rücksicht kann man allerdings sagen, daß sie das Wesen, oder, wie wir uns ausdrücken würden, die Substanz des Körpers ausmachen. Daraus, daß sich ein Theil vom Körper besonders betrachten, als etwas für sich und abgesondert vom Ganzen denken läßt, folgt nicht, daß dieser Theil nicht würcklich die Substanz des Körpers mit ausmache. Das Daseyn der Theile, deren Aggregat den Körper ausmacht, hängt nicht davon ab, daß ich mir die Theile als für sich bestehend und einzeln denke, sondern wenn ich mir die Theile eines Körpers denke, müssen sie als solche schon würcklich vorhanden seyn.

Hiernächst kann die Vorstellung eines Theils des Körpers, neben der Vorstellung des Ganzen, gar wohl bestehen, und es folgt nicht, daß die Vorstellung des einen durch die Vorstellung des andern aufgehoben und gleichsam vernichtet werde, indem das Gemüth vermöge seiner Receptivität, sowohl der Anschauung der Theile des Ganzen, so weit sie Erscheinungen sind, als auch des Ganzen, als eines solchen empfänglich und vermöge seiner Spontaneität, das den Theil sowohl als das Ganze constituirende Mannichfaltige unter einen Begriff zusammen zu fassen fähig ist.

Es streitet also ganz gegen die Natur und Beschaffenheit unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, wenn sich Spinoza des Ausdrucks bedient, daß die Seele

Digitized by Google

Seele keine vollständige Vorstellung oder Erkenntniß von den Theilen, die den menschlichen Körper ausmachen, involvire. Denn es kann einmal durch nichts erwiesen werden, daß nichts existire, was den Vorstellungen überhaupt zum Grunde liege, und daß die Vorstellungen selbst und insonderheit die Vorstellung vom Körper das Wesen der Seele ausmachen; und zweytens ist das Vorstellungsvermögen allerdings fähig, eben so gut von den Theilen des Körpers, als von dem Körper selbst, Anschauungen zu erhalten und Begriffe zu erzeugen; und diese Anschauungen und Begriffe können um so vollständiger seyn, je mehrere Merkmale in denselben enthalten sind, die Theile, als angeschaute Ganze, und den Körper, als ein angeschautes Ganzes, von andern zu unterscheiden.

Alles, was ein Gegenstand des äußern oder innern Sinnes der Seele seyn, was unter den Formen der äußern und innern Anschauung, Raum und Zeit, vorgestellt werden kann, ist für uns erkennbar; beyde, ganze Körper sowohl als Theile des Körpers, sind aber ausgedehnt, oder erfüllen einen Raum, mithin sind sie auch vorstellbar, und, in wiefern das angeschaute Mannichfaltige in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt wird, erkennbar. Aber weder die Vorstellung des Körpers oder des Ganzen, noch die Vorstellung eines einzelnen Theils des Ganzen, macht darum das Wesen der menschlichen Seele aus, indem man sonst den in unserm Bewußtseyn gegründeten Unterschied zwischen Vorstellungen und dem Vorstellenden selbst aufheben würde; Vorstellungen enthalten setzt aber nothwendig etwas voraus, das sie enthält. Ausserdem würde man auch alle Spontaneität der Seele läugnen und behaupten müssen, daß in den Vorstellungen alles nur gegeben,

in

Digitized by Google

in denselben aber durch Verstand nichts hervorgebracht, alles in ihnen blos roher, unbearbeiteter Stoff ohne Form sey.

Fünf und zwanzigster Satz.

Die Vorstellung von einer jeden Veränderung des menschlichen Körpers involvirt keine vollständige Erkenntniß von dem äusserlichen Körper.

Beweis.

Ich habe (im 16ten Satze) gezeigt, daß die Vorstellung von einer Veränderung des menschlichen Körpers die Natur des äusserlichen Körpers nur in so fern involvire, als der letztere den menschlichen Körper selbst auf eine gewisse Weise bestimmt. In wie fern aber der äusserliche Körper ein Individuum ist, das nicht zum menschlichen Körper gehört, ist die Vorstellung oder die Erkenntniß davon in Gott (nach dem 9ten Satze) in wiefern Gott von der Vorstellung eines andern Dinges, die von Natur eher als der äusserliche Körper ist, afficirt betrachtet wird. Folglich ist die vollständige Erkenntniß von dem äußerlichen Körper nicht in Gott, in wie fern er eine Vorstellung von der Veränderung oder Affektion des menschlichen Körpers hat, oder die Vorstellung von der Veränderung des menschlichen Körpers involvirt keine vollständige Erkenntniß von dem äußerlichen Körper.

Digitized by Google

Die Grundlosigkeit dieses Beweises wird aus dem, was in den Anmerkungen zum 9ten und 16ten Satze erinnert worden ist, zur Gnüge erhellen.

Wenn freylich von äußern Gegenständen, nur in so fern eine Erkenntniß statt finden soll, als wir Vorstellungen von den durch diese Gegenstände in unserm Körper verursachten Affektionen haben; Vorstellungen aber zu ihrer Entstehung nicht die ihnen entsprechenden anschaulichen Objekte, sondern immer wieder nur andere Vorstellungen, als welche der Natur nach immer eher seyn sollen, als die ihnen correspondirenden sinnlichen Objekte, voraussetzen; so wird man natürlich auch niemals zu Anschauungen der Objekte selbst gelangen, folglich von ihnen auch nie eine vollständige Erkenntniß, d. i. eine solche, die die Merkmale der Objekte unmittelbar selbst und nicht blos Merkmale der Vorstellungen enthielte, erhalten können.

Allein wir haben in den angeführten Stellen gesehen, daß die Erkenntniß der ausser uns existirenden und von unserer Persönlichkeit abgesonderten Gegenstände nicht von den Vorstellungen der in uns durch die Einwürkung derselben entstandenen Veränderungen, als bey welchen wir, als Subjekte der Vorstellungen, die Veränderungen zu Objekten derselben machen, abhänge, und daß wir nicht in sofern eine Erkenntniß von äußern Gegenständen erlangen, als wir uns in der Anschauung derselben einer Empfindung, eines Afficirtseyns bewust sind; sondern daß wir auch vermöge unserer Spontaneität fähig sind, die Anschauungen von dergleichen Gegenständen, auf diese Gegenstände selbst unmittelbar zu beziehen, ohne dabey unser sinnlich afficirtes Subjekt selbst in Betrachtung zu nehmen. Eben so einleuchtend glaube ich auch dargethan zu haben, daß die Vorstellungen zu ihrer Entstehung nicht eine immer höher aufsteigende

Digitized by Google

gende Reihe von Vorstellungen voraussetzen, sondern in jeder Vorstellung, von welcher Art sie auch seyn möge, jederzeit ein Stoff a priori oder a posteriori enthalten, und insbesondre den sinnlichen Vorstellungen jederzeit ein Gegenstand, der den äussern Sinn afficirt, unmittelbar entsprechen müsse.

Es ist also zwar allerdings richtig, daß die Vorstellung von einer Veränderung unseres Körpers keine vollständige oder vielmehr gar keine Erkenntniß von dem äußern afficirenden Körper involvire; allein daraus folgt keinesweges, daß um deswillen auch überhaupt keine Erkenntniß äusserer Gegenstände oder Körper für uns möglich sey. Vielmehr haben wir sie würklich, so oft wir uns bewußt sind, daß wir unsere Vorstellungen nicht blos auf uns selbst, als ihr Subjekt, sondern auch und vorzüglich auf ihr Objekt, oder das dem Stoffe der Vorstellung entsprechende, ihren unmittelbaren Gegenstand ausmachende, den Raum erfüllende Materielle beziehen.

Sechs und zwanzigster Satz.

Die menschliche Seele kann sich die würkliche Existenz eines äußerlichen Körpers nicht anders als mittelst der Vorstellungen der Veränderungen ihres Körpers vorstellen.

Beweis.

Wenn der menschliche Körper auf keine Weise von einem äußerlichen Körper afficirt ist, so ist auch (nach dem 7ten Satze) die Vorstellung des menschlichen Körpers, d. i. (nach dem 13ten Satze) die menschliche Seele,

Digitized by Google

le, von der Vorstellung der Existenz dieses Körpers auf keine Weise afficirt, oder sie stellet sich die Existenz dieses Körpers auf keine Weise vor. In wiefern aber der menschliche Körper von einem äußerlichen auf irgend eine Art afficirt wird, in sofern stellt sie sich auch den äußerlichen Körper vor (nach dem 16ten Satze und dessen Corol.)

Corollarium.

In wie fern die menschliche Seele sich einen äußerlichen Körper imaginirt, hat sie keine vollständige Vorstellung von ihm.

Beweis.

Wenn die menschliche Seele die äußerlichen Körper mittelst der Vorstellungen von den Veränderungen ihres Körpers anschauet, so sagen wir, daß sie sich alsdann solche imaginire. (S. das Schol. zum 17ten Satze) Nun kann aber auch die Seele die äusserlichen Körper sich auf keine andre Art (nach dem vorhergehenten Satze) als würklich existirend imaginiren; folglich hat auch die Seele (vermöge des 25sten Satzes) keine vollständige Erkenntniß von den äußerlichen Körpern, in wiefern sie sich dieselben imaginirt.

Der Inhalt dieses Satzes und seines Corol. läßt sich aus dem, was ich in den vorhergehenden Anmerkungen gesagt habe, leicht selbst beurtheilen. Man braucht nur daran zu denken, daß die Sinnlichkeit, oder das Ver-

Digitized by Google

mögen, sinnlich afficirt zu werden, keine Eigenschaft unseres Körpers und seiner Organe, sondern unseres Vorstellungsvermögens sey. Denn der Körper, seine Organisation, und der durch die Einwürkung der äußern Gegenstände in den Organen entstandene Reiz, kann selbst nicht erkannt, nicht Gegenstand unserer Vorstellungen werden, wenn nicht eine Receptivität, eine Empfänglichkeit, eine Sinnlichkeit im Vorstellungsvermögen vorausgesetzt wird. Und vermöge der Spontaneität desselben beziehen wir unsere Anschauungen nicht blos und allein, wie Spinoza meint, auf Veränderungen, deren wir uns in unserer Organisation bewußt werden, sondern auch, welches ein unleugbares Faktum ist, das ein jeder, er mag Spiritualist oder Materialist seyn, zugeben wird, auf die Objekte unmittelbar selbst, die diese Veränderung bewürkt haben. Ausser dem habe ich auch schon bemerkt, daß viele und vielleicht die meisten Anschauungen von der Art sind, daß wir uns in dem Aktus des Empfangens derselben gar keiner Veränderung und keines Reitzes unserer Organe bewußt werden, und die Entstehung dieser Vorstellung von dem Afficirtseyn der Organe eine eigene Thätigkeit und Handlung unserer Spontaneität erfordere. Aus welchem allem denn erhellet, daß die Vorstellungen von dem Daseyn ausser uns existirender Körper keinesweges erst mittelst der Vorstellung der Veränderungen in unserm Körper, sondern unmittelbar entstehen.

Diesem zufolge hat es denn zwar allerdings seine Richtigkeit, daß die Seele von den äußern Körpern, in wie fern sie solche mittelst der Veränderungen ihres Körpers anschaut, keine vollständige Erkenntniß haben könne; allein es folgt daraus noch nicht, daß überhaupt keine vollständige Erkenntniß derselben möglich sey, indem unsere Sinnlichkeit nicht blos der Empfindungen

oder

Digitized by Google

oder solcher Wahrnehmungen, die auf das Subjekt bezogen werden, sondern auch der Anschauungen, oder solcher Wahrnehmungen, die sich auf Objekte beziehen, empfänglich ist; von welchen Objekten die Erkenntniß um so vollständiger ist, je mehrere Merkmale derselben in die Sinnlichkeit aufgenommen und durch den Verstand in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt werden.

Sieben und zwanzigster Satz.

Die Vorstellung einer jeden Veränderung des menschlichen Körpers involvirt keine vollständige Erkenntniß von dem menschlichen Körper selbst.

Beweis.

Jede Vorstellung irgend einer Veränderung des menschlichen Körpers involvirt die Natur desselben nur in so fern, als der menschliche Körper auf eine gewisse Weise afficirt betrachtet wird. (s. den 16ten Satz.) In wie fern aber der menschliche Körper ein Individuum ist, das noch auf mancherley andere Weisen afficirt werden kann, so involvirt auch die Vorstellung u. s. w. (S. den Beweis des 25sten Satzes).

Von diesem Satze gilt eben das, was von dem vorhergehenden Satze und dessen Corollario gesagt worden ist. Es ist nemlich richtig, daß die Vorstellung der Veränderungen oder Affektionen des menschlichen Körpers keine vollständige Erkenntniß desselben involvire. Allein es kann daraus nicht gefolgert werden,

Digitized by Google

daß darum gar keine vollständige Erkenntniß des menschlichen Körpers möglich sey. Das Daseyn einer bestimmten Vorstellungsart schließt das mögliche Daseyn einer andern nicht aus. Unsere Sinnlichkeit kann von Veränderungen in unserm Körper afficirt seyn; aber darum ist die unmittelbare Anschauung, oder die Vorstellung, die auf den Körper, als den Gegenstand der Vorstellung, bezogen wird, noch nicht ausgeschlossen. Wir nehmen den Körper nicht blos in so fern wahr, als er durch äußere Gegenstände afficirt ist, nicht blos das Afficirtseyn desselben, sondern auch in so fern, als er selbst unsere Sinnlichkeit afficirt.

Nicht blos die in ihm vorgehenden Veränderungen, sondern auch Er selbst, das Subjekt jener Veränderungen, ist ein Gegenstand unserer Anschauung. Nicht blos die Merkmale der Veränderungen unseres Körpers, sondern auch die Merkmale des Körpers selbst, als Subjektes seiner Affektionen, können angeschaut und in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt und begriffen werden. Unser Körper ist nicht minder und auf keine andere Weise ein Gegenstand unserer Anschauung, als andre ausser unserm Vorstellungsvermögen existirende Körper. Denn obgleich das Vorstellungsvermögen in ihm ist, so ist er doch von demselben eben so verschieden und abgesondert, als die von unserer Persönlichkeit verschiedenen Körper; oder man müste behaupten, daß er selbst nicht Gegenstand einer Vorstellung seyn könne, und daß er selbst die Vorstellung und das Vorstellungsvermögen, und schlechterdings kein Unterschied zwischen ihm und den Vorstellungen und dem Vorstellungsvermögen sey, welches absurd wäre, und unserm deutlichsten Bewußtseyn widerspräche.

Acht

Digitized by Google

Acht und zwanzigster Satz.

Die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers, in wiefern sie nur auf die menschliche Seele bezogen werden, sind nicht klar und deutlich, sondern verwirrt.

Beweis.

Denn die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers involviren sowohl die Natur der äußerlichen Körper, als des menschlichen Körpers selbst, (nach dem 16ten Satz) und zwar müssen sie nicht blos die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch der Theile desselben involviren. Denn die Veränderungen oder Affektionen sind Modifikationen, (nach dem 3ten Postulat) von welchen die Theile des menschlichen Körpers afficirt werden, und folglich auch der ganze Körper afficirt wird. Nun ist aber (24 und 25 Satz) eine vollständige Erkenntniß der äußern Körper, und der Theile, die den menschlichen Körper ausmachen, nicht in Gott, in wiefern er von der menschlichen Seele, sondern in wiefern er von andern Vorstellungen afficirt betrachtet wird. Es sind also diese Vorstellungen von Veränderungen oder Affektionen, in wiefern sie blos auf die menschliche Seele sich beziehen, wie Folgerungen ohne Prämissen, d. i. (wie für sich erhellet) verwirrte Vorstellungen.

Digitized by Google

Scholium.

Auf eben diese Art wird auch von der Vorstellung, welche die Natur der menschlichen Seele ausmacht, bewiesen, daß sie, für sich allein betrachtet, nicht klar und deutlich sey, und so auch von der Vorstellung der menschlichen Seele und von den Vorstellungen der Vorstellungen von den Veränderungen oder Affektionen des menschlichen Körpers, in wie fern sie sich blos auf die Seele beziehen; wie man solches leicht selbst sehen kann.

Zum Verständniß dieses dunkeln Satzes muß man wissen, daß Spinoza unter einer verwirrten Vorstellung eine solche verstehe, in welcher die Seele ein Ganzes oder eine aus mehrern Theilen bestehende Sache nur zum Theil kennt, und das Bekannte nicht von dem Unbekannten unterscheidet; weshalb er denn auch meinet, daß sich die einfachsten Dinge auch am deutlichsten erkennen ließen, so wie bey zusammengesetzten Dingen alle Verwirrung vermieden würde, wenn man sie in Gedanken in ihre einfachsten Theile auflöste. (M. s. dessen Tract. de Intellectus emendat. in Opp. posth. p. 376.)

Hieraus erhellet denn freylich, daß die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers, in wiefern sie nur auf die menschliche Seele bezogen, nicht aber an und für sich betrachtet werden, verwirrt seyn müssen. Denn in Rücksicht auf die menschliche Seele, deren Wesen die Vorstellung des Körpers, als eines aus mehrern Theilen bestehenden Ganzen, ausmacht, fassen sie nur die Erkenntniß eines einzelnen Theiles, nicht aber aller Theile zugleich, in sich, und sind folglich in so fern verwirrt. Werden aber die Vorstellungen von den Affektionen unseres Körpers nicht auf die

Digitized by Google

die Seele bezogen, sondern an und für sich betrachtet, so sind sie auch in Gott nicht in so fern, als die Vorstellung von der menschlichen Seele in ihm ist, sondern in so fern, als er von andern Vorstellungen, nemlich von den Vorstellungen der Ursachen der körperlichen Affektionen, afficirt betrachtet wird, mithin sind die Vorstellungen von den Veränderungen unseres Körpers in dieser Beziehung für sich selbst ein Einzelnes und in Ansehung ihrer ist keine Verwirrung möglich, eben darum, weil sie nur ein für sich bestehendes einzelnes Ganze ausmachen.

Ich habe dagegen schon vorhin gezeigt, daß die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers so wenig als Theile des Wesens der menschlichen Seele zu betrachten sind, als die Vorstellungen überhaupt das Wesen der Seele ausmachen; ingleichen, daß die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers sich so wenig, als die Vorstellung von dem menschlichen Körper überhaupt, als dem Wesen der Seele, auf Gott beziehen lasse, und daß es uns schlechterdings nicht möglich sey, zu wissen, ob und wie sich Vorstellungen von bestimmten Gegenständen in uns zu Vorstellungen von eben diesen Gegenständen in Gott verhalten. Hier ist nur noch zu erinnern, daß Spinoza selbst einen irrigen Begriff von verwirrten Vorstellungen habe, und daß er solche mit unvollständigen Vorstellungen verwechsle. Verworren heißt vielmehr eine Vorstellung, wenn wir uns der Merkmale, die einen Gegenstand charakterisiren, nicht besonders bewußt sind.

Uebrigens ist keine Beziehung der Vorstellungen auf die Seele, als Ding an sich, denkbar, da wir uns derselben, als eines solchen, gar nicht bewußt sind; und es giebt keine andere Beziehung der Vorstellungen, als

Digitized by Google

die auf das Objekt, oder das, was vorgestellt wird, und auf das Subjekt, oder dasjenige Ich, in dessen Bewußtseyn die Vorstellung vorhanden ist, oder das sich etwas vorstellt.

Endlich läßt sich nicht allgemein sagen, daß die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers nicht klar und deutlich, sondern verworren wären.

Eine Vorstellung kann klar und dennoch verworren oder undeutlich seyn; denn Klarheit besteht nur in einem solchen Bewußtseyn der Merkmale einer Vorstellung, welches zureicht, um diese Vorstellung von andern zu unterscheiden, in einem Bewußtseyn des Vorgestellten überhaupt; wobey wir uns aber der einzelnen Merkmale und Theilvorstellungen nicht besonders bewußt sind. Ein Gegenstand, der mir in der Ferne erscheint, kann eine blos dunkle Vorstellung in mir erzeugen; ich kann mir seiner Merkmale in dem Grade bewußt seyn, daß ich ihn von andern Gegenständen, z. B. eine Heerde von einem Haufen aufgestellter Garben, unterscheiden kann; diese klare Vorstellung bleibt aber dennoch verworren, so lange ich von den Merkmalen, die sie enthält, kein so bestimmtes und besonderes Bewußtseyn habe, daß ich sagen könnte, dieser Gegenstand ist der und sonst kein anderer, z. B. jene Erscheinung ist nicht blos kein Haufe aufgerichteter Garben, sondern es ist eine Heerde Schaafe.

Da Undeutlichkeit und Verworrenheit Synonyma sind, so versteht sich von selbst, daß keine deutliche Vorstellung verworren seyn könne und umgekehrt.

Eine Vorstellung muß wenigstens klar seyn, wenn sie verworren oder undeutlich seyn soll; denn wenn sie nicht wenigstens klar wäre, so würde man sich des Unterschiedes derselben von andern Vorstellungen gar nicht bewußt

Digitized by Google

bewußt seyn können; und wo dieses Bewußtseyn mangelt, ist es eben so viel, als wenn gar nichts vorgestellt wäre.

Eine Vorstellung ist deutlich, wenn man sich des in ihr enthaltenen Mannichfaltigen, oder der in derselben enthaltenen besondern Theilvorstellungen ausgezeichnet und bestimmt bewußt ist, wenn man sich nicht blos des Unterschieds der Vorstellung überhaupt von andern Vorstellungen, sondern in der Vorstellung selbst der besondern einzelnen Merkmale, woraus sie besteht, bewußt ist. Undeutlich oder verworren hingegen, wenn dieses Bewußtseyn der Theilvorstellungen, welche die Bestandtheile der Vorstellung ausmachen, fehlt.

Was nun von den Vorstellungen, d. i. den mit Bewußtseyn verknüpften Wahrnehmungen überhaupt gilt, findet auch bey den besondern Vorstellungen statt; folglich auch bey derjenigen Art von Vorstellung, von welcher in dem gegenwärtigen Satze des Verfassers die Rede ist; nemlich bey den Vorstellungen der Veränderungen oder Affektionen des menschlichen Körpers, welche zu den empirischen Anschauungen gehören; die Veränderung des Zustandes unsers Körpers, eine Empfindung, ist dann der unmittelbare Gegenstand unserer Vorstellung. Da nun alles, was angeschaut, sinnlich vorgestellt wird, ein Mannichfaltiges seyn muß, so muß es auch in den Affektionen unseres Körpers enthalten seyn, und folglich auch ein entweder deutliches oder verworrenes Bewußtseyn des in dieser Vorstellungsart enthaltenen Mannichfaltigen statt finden können.

Deutlich ist diese Vorstellung von Empfindungen oder Affektionen unseres Körpers, wenn man der einzelnen Merkmale in dem Objekte dieser Vorstellung, der Empfindung, Veränderung, oder Affektion des Körpers, sich ausgezeichnet und bestimmt bewußt ist.

Ver-

Digitized by Google

Verworren hingegen, wenn man sich nur einer Affektion überhaupt, ohne die Bestandtheile oder einzelnen Merkmale besonders zu unterscheiden, bewußt ist.

In den mehresten Fällen und bey blos sinnlichen Menschen sind die Vorstellungen von ihren körperlichen Affektionen freylich verworren; so wie es denn auch Empfindungen giebt, in denen sich, wenn man sie zu Gegenständen der Vorstellung macht, nichts unterscheiden läßt. Aber daraus folgt nicht, daß eine angestrengtere Beobachtung unserer Zustände, besonders wenn sie mit physiologischer und anatomischer Kenntniß unseres Körpers verknüpft ist, nicht auch auf solche Veränderungen und Zustände unseres Körpers stoßen sollte, die eine Unterscheidung einzelner Merkmale zulassen, und daß es nicht auch sinnliche physische Gefühle gebe, in welchen Lust und Unlust, und also ein würklich empfundenes Mannichfaltiges, vermischt ist und vorgestellt werden kann.

In Ansehung des Scholiums wird es hinreichend seyn, mich, so wie der Verfasser gethan hat, auf das Vorhergehende zu berufen. Zum Ueberfluß erinnre ich nur dieses: 1) Es giebt keine Vorstellungen, die das Wesen oder die Natur der Seele ausmachen; also kann auch nicht bestimmt werden, ob sie klar, deutlich oder verworren sind 2) Eine Vorstellung der menschlichen Seele selbst, als Dinges an sich, ist gar nicht vorhanden, es läßt sich also auch von ihr weder Klarheit, noch Deutlichkeit, oder das, was diesem entgegen steht, prädiciren. 3) Vorstellungen von Vorstellungen körperlicher Veränderungen in demselben Subjekte giebt es auch nicht, wie ich ausführlich in der Anmerkung zum 22sten Satze bewiesen zu haben glaube. Was man dafür halten mag, sind nichts als Wiederholung, Erneuerung, Wiedererinnerung gehabter Vorstellungen; es kann also

auch

Digitized by Google

auch in Ansehung dieser die Behauptung des Verfassers in so fern nicht statt finden.

Neun und zwanzigster Satz.

Die Vorstellung von der Vorstellung einer jeden Veränderung oder Affektion des menschlichen Körpers involvirt keine vollständige Erkenntniß von der menschlichen Seele.

Beweis.

Denn die Vorstellung von der Veränderung des menschlichen Körpers involvirt (nach dem 27 Satze) keine vollständige Erkenntniß von dem Körper selbst, oder sie drückt die Natur desselben nicht vollständig aus, d. i. (nach dem 13. Satze) sie stimmt nicht vollständig mit der Natur der Seele überein; also drückt auch (nach dem 6ten Grundsatz des 1sten Theils) die Vorstellung von dieser Vorstellung die Natur der menschlichen Seele nicht vollständig aus, oder sie involvirt keine vollständige Erkenntniß derselben.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß die menschliche Seele, so oft sie sich die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur vorstellt, weder von sich selbst, noch von ihrem Körper, noch von den äussern Körpern eine vollständige, sondern nur eine verwirrte und verstümmelte Erkenntniß habe.

Denn

Digitized by Google

Denn die Seele erkennet sich nur in sofern, als sie sich der Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers bewußt wird. (Nach dem 23sten Satze.) Sie stellt sich aber ihren Körper nur vermittelst der Vorstellungen der Veränderungen vor (nach dem 19ten Satze) durch die allein sie auch (nach dem 26sten Satze) die äußern Körper erkennet; sie hat also auch, in wie fern sie dieselbe hat, keine vollständige Erkenntniß weder von sich selbst, (nach dem 29sten Satze) noch von ihrem Körper, (nach dem 27sten Satze) noch von den äußern Körpern, (nach dem 25sten Satze) sondern nur eine verwirrte und verstümmelte, (nach dem 28sten Satze und dessen Schol.).

Scholium.

Ich sage ausdrücklich, daß die Seele weder von sich, noch von ihrem Körper, noch von den äussern Körpern eine vollständige, sondern nur eine verwirrte Vorstellung habe, wenn sie die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur sich vorstellet, d. i. wenn sie von aussen, und so wie ihr die Dinge von ungefähr aufstoßen, zur Betrachtung dieses oder jenes Gegenstandes bestimmt wird; keineswegs aber, wenn sie innerlich, nemlich dadurch, daß sie mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, ihre Uebereinstimmung, Verschiedenheit und Widerstreit kennen zu lernen. Denn wenn sie auf diese oder eine andere Art von innen bestimmt wird, so erkennet sie die Dinge klar und deutlich; wie ich unten zeigen werde.

Da

Digitized by Google

Da weder in dem Beweise, noch in dem Corollario dieses Satzes Stücke vorkommen, die nicht bereits in den Anmerkungen zu den allegirten Stellen und sonst geprüft worden wären, so würde es unnöthig seyn, mich hier noch einmal zu wiederholen. Die Meinung, welche Spinoza im Scholium äußert, wird weiter unten, wo er sie beweisen will, geprüft werden.

Dreyßigster Satz.

Von der Dauer unsers Körpers können wir nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben.

Beweis.

Die Dauer unsers Körpers hängt weder von seinem Wesen (nach dem ersten Grundsatz dieses 2ten Theils) noch von der uneingeschränkten Natur Gottes ab. (nach dem 21sten Satze des 1sten Theils.) Sondern er wird (nach dem 28sten Satze des 1sten Theils) zu existiren und zu handeln von solchen Ursachen bestimmt, die ebenfalls wieder von andern Ursachen bestimmt sind, auf eine gewisse und bestimmte Weise zu existiren und zu würken, und diese wieder von andern, und so ins Unendliche fort. Die Dauer unsers Körpers hängt also von der gewöhnlichen Ordnung der Natur und Beschaffenheit der Dinge ab. Wie aber die Dinge beschaffen sind, davon ist eine vollständige Erkenntniß in Gott, in wie fern er die Vorstellungen von ihnen allen, nicht aber, in wie fern er nur eine Vorstellung

von

Digitized by Google

von dem menschlichen Körper hat; (nach dem Corol. des 9ten Satzes) also ist die Erkenntnis von der Dauer unsers Körpers in Gott sehr unvollständig, in wiefern derselbe nur als die Natur unserer Seele ausmachend betrachtet wird; d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) diese Erkenntniß ist in unserer Seele nur sehr unvollständig.

Ein und dreyßigster Satz.

Wir können von der Dauer der einzelnen ausser uns vorhandenen Dinge nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben.

Beweis.

Denn ein jedes einzelnes Ding, z. B. der menschliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge auf eine gewisse und bestimmte Weise zu seyn und zu handeln bestimmt werden, dieses einzelne Ding wieder von einem andern, und so ins Unendliche fort. (vermöge des 28sten Satzes des 1sten Theils) Da wir nun aber aus dieser, allen einzelnen Dingen gemeinen Eigenschaft im vorhergehenden Satze bewiesen haben, daß wir von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben; so muß dieser Schluß auch von der Dauer aller einzelnen Dinge gelten, daß wir nemlich von ihr nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben können.

Corol.

Digitized by Google

Corollarium.

Hieraus folgt, daß alle einzelne Dinge zufällig und der Auflösung unterworfen sind. Denn wir haben von ihrer Dauer keine vollständige Erkenntniß, (nach dem vorigen Satze) und das ist es eben, was man unter der Zufälligkeit der Dinge und der Möglichkeit ihrer Auflösung sich denken muß. (S. das Schol. 1. zum 33sten Satze des 1sten Theils) denn (nach dem 29sten Satze des 1sten Th.) gibt es sonst nichts Zufälliges.

Da sich dieser und der vorhergehende Satz auf einerley Beweisgründe stützen, diese aber an den in ihren Beweisen angeführten Stellen, bereits kritisch beleuchtet und verworfen worden; so kann ich einer Widerlegung der Beweise beyder Sätze überhoben seyn, indem ich blos die Leser auf die Anmerkungen zu jenen in dem Originaltexte angeführten Sätzen verweise. Da es uns aber nicht um eine bloße Prüfung und Widerlegung der Beweise, sondern hauptsächlich darum zu thun ist, ob die Behauptungen des Verfassers an sich wahr oder falsch sind, oder was in Ansehung ihres Gegenstandes Wahrheit ist, so wird folgende Anmerkung vielleicht geschickt seyn, die Leser über diesen Punkt zu orientiren.

Der menschliche Körper und überhaupt jeder Gegenstand, jeder Körper hat eine Dauer, d. i. sein Daseyn hat eine durch anschauliche Merckmale bestimmte protensive Größe, oder er existirt eine bestimmte Zeit hindurch. Die Größe des würksamen Daseyns des Körpers als einer Erscheinung, wird durch das Anheben und Aufhören seiner würksamen Erscheinung bestimmt und begränzt. Nun besteht aber das Erkennen überhaupt in dem Bezogenwerden einer Vorstellung auf

Digitized by Google

einen bestimmten Gegenstand, und das Erkennen a posteriori (als von welchem hier die Rede ist) in dem Bezogenwerden einer empirischen Vorstellung auf einen solchen bestimmten Gegenstand. Der Aktus des Bezogenwerdens ist ein Geschäft des Verstandes durch die Begriffe; und der Gegenstand, auf welchen mittelst der Begriffe die empirische Vorstellung oder Anschauung bezogen wird, wird dem Gemüthe durch die Sinnlichkeit gegeben. In der Erkenntniß sind also beyde, Verstand mit seinen Formen der Begriffe, und Sinnlichkeit mit ihren Formen, Zeit und Raum zugleich würksam; und eine Erkenntniß ist vollständig, wenn in der Anschauung alle wesentlichen Merkmale des Gegenstandes gegeben und von dem Verstande aufgefaßt sind. Ich sage nun, daß wir eine vollständige Erkenntniß von der Dauer des menschlichen Körpers, so wie aller ausser uns existirenden Körper haben können, so weit uns die Data dazu in der Anschauung gegeben sind. Denn hier ist eine empirische Vorstellung, der eine Erscheinung entspricht, ein Körper; selbst die Größe des würksamen Daseyns desselben kann durch anschauliche Merkmale gegeben werden, nemlich durch das wahrgenommene Anheben und Aufhören des würksamen Seyns oder des Erscheinens; und da alle Eintheilung der Zeit durch die reine Anschauung der Zeit dem Gemüthe a priori gegeben ist, so ist auch die Größe des würksamen Daseyns eines Körpers, wenn beyde Grenzpunkte gegeben sind, bestimmbar. Wo aber einer von beyden Grenzpunkten, entweder die Zeit des Anhebens, oder die des Aufhörens des Erscheinens oder würksamen Seyns nicht gegeben ist, haben wir auch keine vollständige Erkenntniß von der Dauer einer Erscheinung. Doch läßt sich die mögliche Dauer des menschlichen Lebens und mehrerer Dinge in der Natur nach analogischen Gründen der Erfahrung wahrscheinlich bestimmen, und darnach ein allgemeiner Maasstab der

Größe

Digitized by Google

Größe des Daseyns, der auf jedes Individuum seiner Art anwendbar ist, und dessen Erkenntniß, in wiefern sie auf richtigen Erfahrungen beruht, ebenfalls vollständig genannt werden kann, festsetzen.

Was die Behauptung im Corollario betrift, so folgt daraus, daß wir von der Dauer der einzelnen Dinge keine vollständige Erkenntniß haben, gar nicht, daß sie deswegen zufällig und der Auflösung unterworfen sind. Beydes, ihre Zufälligkeit und Auflöslichkeit, hängt weder von unserer vollständigen noch unvollständigen Erkenntniß ihrer Dauer ab; sondern zufällig nennen wir ein Ding in so fern, als sein Daseyn nur als Folge des Daseyns eines vorhergehenden Dinges gedacht und erkannt werden kann; dessen Daseyn, als Folge, ein anderes Daseyn, als Ursach des seinigen, voraussetzt.

Eben so ist auch der Grund der Auflösbarkeit der Körper oder der Trennung ihrer Theile nicht ausser ihnen, sondern in der Beschaffenheit ihrer Materie selbst zu suchen. Ihre Auflöslichkeit ist ein Faktum, von dessen Würklichkeit uns die Erfahrung unmittelbar überzeugt, und wir sind uns bewußt, daß wir dadurch, daß wir von der bestimmten Dauer des Daseyns dieser Körper eine oder keine vollständige Erkenntniß haben, gar nichts zu ihrer Auflösung beytragen.

Daß Dinge, von deren Dauer ich keine vollständige Erkenntniß habe, zufällig und auflöslich sind, ist etwas anders, als wenn man den Grund der Zufälligkeit und Auflöslichkeit derselben in unserer unvollständigen Erkenntniß von der Dauer ihres Daseyns setzt. Aber man sieht wohl, worauf der schlaue Spinoza, dessen Meinungen, so sonderbar und gegen den Strom schwimmend sie auch scheinen mögen, immer doch mit seinem Systeme zusammen hängen, hinziele.

Digitized by Google

Die einzelnen Dinge in der Natur, meint er nemlich, sind zufällig und der Auflösung unterworfen, weil wir keine vollständige Erkenntniß von ihrer Dauer haben. Dasjenige also, von dessen Dauer wir eine vollständige Erkenntniß haben, ist nicht zufällig, nicht der Vergänglichkeit unterworfen. Nun haben wir aber eine vollständige Erkenntniß von der Dauer der unendlichen Substanz, oder dem denkenden und ausgedehnten All der Natur, weil sie aus einer Erkenntniß oder aus einem Begriffe folgt, der sich ebenfalls vollständig in der menschlichen Seele befindet, nemlich aus der Erkenntniß oder dem Begriffe von der unendlichen Substanz oder dem denkenden und ausgedehnten All der Natur, (M. s. den 40sten und 47sten Satz dieses Theils) folglich ist die unendliche Substanz oder das denkende und ausgedehnte All der Natur nicht zufällig und vergänglich, sondern nothwendig und ewig. Wir leugnen aber, daß eine vollständige Erkenntniß von der Dauer der unendlichen Substanz oder des denkenden und ausgedehnten Alls der Natur, so wie überhaupt eine vollständige Erkenntniß von dem All der Natur, als einem solchen und als unendlicher Substanz, möglich sey; da in jenem Falle weder ein Anheben noch ein Aufhören des Seyns, und in diesem das Total derselben als solches und als Substanz der Anschauung gar nicht gegeben und also auch nicht erkennbar ist.

Zwey und dreyßigster Satz.

Alle Vorstellungen sind, in wiefern sie auf Gott bezogen werden, wahr.

Beweis.

Denn alle Vorstellungen, die in Gott sind, kommen mit den Dingen, die vorgestellt werden, überein;

(nach

Digitized by Google

(nach dem Corol. des 7ten Satzes) folglich sind sie alle (nach dem 6ten Grundsatz des 1sten Th.) wahr.

Ob überhaupt Vorstellungen in Gott sind, ob eben die Arten der Vorstellungen, wie bey den Menschen, in ihm vorhanden, ob sie in ihm eben so, wie bey uns Produkte der Sinnlichkeit und des Verstandes und ihrer Formen sind? Diese Fragen lassen sich schlechterdings nicht befriedigend beantworten, mithin auch die Frage nicht, ob die Vorstellungen, die sich Gott von den Dingen macht, mit denselben übereinkommen. Folglich läßt sich auch nicht bestimmen, ob die Vorstellungen von den Dingen in Gott wahr sind. Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften, liegen ganz ausser der Sphäre unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, und jeder Versuch, etwas über diesen Gegenstand dogmatisch zu bestimmen, artet in Anthropomorphismus aus.

Drey und dreyßigster Satz.

In den Vorstellungen ist es nicht etwas Positives, oder Würkliches, um dessenwillen sie irrig genennet werden.

Beweis.

Will man es leugnen, so stelle man sich, wenn es möglich ist, eine positive Weise zu denken, die die Form des Irrthums oder der Unrichtigkeit ausmacht, vor. Diese Weise zu denken kann aber nicht in Gott seyn; (nach dem vorigen Satze) eben so wenig kann sie auch ausser Gott seyn und gedacht werden; (nach dem 15ten Satze des 1sten Theils) Also kann es auch in den Vor-

Digitized by Google

stellungen nicht etwas Positives seyn, um dessen willen sie irrig genennet werden.

Spinoza will in diesem Satze ohne Zweifel nur so viel sagen, daß eine Vorstellung nur in sofern irrig genannt werde, in wie fern sie etwas setzt, das nicht ist; denn in wiefern sie etwas setzte, das auch wirklich so wäre, wenn die Vorstellung und das Mannichfaltige in derselben, dem vorgestellten Mannichfaltigen entspräche, könnte sie nicht irrig, sondern müste wahr seyn. Die Vorstellung, will er sagen, kann zwar positiv ausgedrükt werden, aber deswegen ist ihr Inhalt doch etwas, das nicht ist, nicht so ist, wie es vorgestellt wird, etwas Negatives, Mangelndes; oder, wie er sich im 35sten Satze ausdrükt, der Irrthum besteht in einem Mangel des Erkenntnisses.

Dieser Satz ist allerdings richtig, wenn man nur statt des allgemeinen Ausdruks der Vorstellung, dessen sich Spinoza hier bedient, den des Urtheils substituiret. Denn auch Empfindungen, Anschauungen und Begriffe sind Vorstellungen, aber als solche und blos für sich genommen, enthalten sie keinen Irrthum, und können ihn nicht enthalten; indem die beyden erstern bloße Affektionen sind, die der Receptivität des Gemüths durch die Sinne zugeführt werden, ein unmittelbar Gegebenes, in welchem kein Irrthum statt finden kann, da die Sinne selbst nicht irren können, und der Irrthum nur ein Fehler des Verstandes ist; die Begriffe an sich aber, und ohne Anwendung und Beziehung auf Anschauungen betrachtet, bloße Formen des Verstandes sind, denen kein Gegenstand in der Anschauung entspricht, und die also auch nichts enthalten können, was einen Mangel oder Widerspruch involvirte.

Nur

Digitized by Google

Nur bey Urtheilen, nur wenn Gegenstände gegeben sind, welche durch den Verstand unter Begriffe subsumiret werden, kann Irrthum statt finden, und zwar auf doppelte Art, entweder in Ansehung der logischen Form der Urtheile, wenn die Urtheile den Verstandesregeln und also sich selbst widersprechen; oder in Ansehung der Materie oder des Inhalts der Urtheile oder Erkenntniße, wenn nemlich zwischen den Begriffen und den Anschauungen, auf welche jene bezogen werden, ein Widerspruch ist; diese Art des Irrthums würde der empirische oder physische heissen, zum Unterschiede von dem metaphysischen, welcher darin besteht, daß man übersinnliche Gegenstände zur Materie unserer Urtheile, und zu Objekten unserer Begriffe macht, und in Ansehung ihrer, als würklich angeschauter Gegenstände urtheilt, und etwas als würklich erkannt festsetzt und bestimmt, wie z. B. Spinoza selbst mit seiner unendlichen Substanz und den Eigenschaften derselben, dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung, ingleichen mit der Art und Weise der Vorstellungen in Gott thut, weshalb ich denn auch den Beweis, den er von dem gegenwärtigen Satze gibt, da er sich auf eine solche angebliche Erkenntniß, auf ein würkliches Wissen und Erkennen der Beschaffenheit der Vorstellungen in Gott gründet, als bereits widerlegt, übergehe.

Vier und dreyßigster Satz.

Eine jede Vorstellung, welche vollendet, oder vollständig und vollkommen in uns ist, ist wahr.

Beweis.

Wenn wir sagen, daß wir eine vollständige und vollkommene Vorstellung in uns haben, so heißt das

Digitized by Google

(nach dem Corol. zum 11ten Satze) nichts anders, als daß eine vollständige und vollkommene Vorstellung in Gott sey, in wiefern er das Wesen unserer Seele ausmacht; folglich heißt dieses (nach dem 32sten Satze) weiter nichts, als daß eine solche Vorstellung wahr sey.

Man weiß noch sehr wenig von der Wahrheit einer Vorstellung, wenn man weiter nichts davon erfährt, als daß sie in der Vollständigkeit und Vollkommenheit bestehe. Man muß diese Vollständigkeit und Vollkommenheit näher bestimmen, und sagen, daß sie in der Uebereinstimmung unserer allgemeinen Begriffe oder unserer Erkenntniße mit den Regeln des Denkens und mit den Merkmalen der angeschauten Gegenstände bestehe.

In Empfindungen, Anschauungen und bloßen Begriffen an sich und ohne Beziehung auf Anschauungen betrachtet, kann aus eben dem Grunde keine Wahrheit enthalten seyn, aus welchen kein Irrthum in ihnen statt finden konnte. Nur in Erkenntnißen, und in Begriffen und Urtheilen, die ein würkliches Erkenntniß enthalten, wo Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden, ist Wahrheit anzutreffen. Die bloße Vollständigkeit der Merkmale macht auch allein die Wahrheit noch nicht aus. Es kömmt auch dabey noch mit auf den Gegenstand der Erkenntniß selbst an, ob er nemlich auch erkennbar ist, d. i. ob er uns durch Erfahrung, es sey innere oder äußere, gegeben werden kann. So möchten wir die Merkmale von einer Idee, z. B. von Gott immer noch so vollständig anzugeben im Stande seyn, so würde der alle diese Merkmale umfassende Begriff von Gott, wenn der Gegenstand desselben nicht blos als ein gedachtes Ideal, sondern auch als ein würklich angeschautes Objekt genommen würde, doch nicht

Digitized by Google

nicht, wenigstens nicht für alle, als eine über allen Zweifel erhabene Wahrheit gelten. Denn in Ansehung übersinnlicher Gegenstände, die wir nicht anschauen können, ist uns schlechterdings unmöglich zu beurtheilen, und zu entscheiden, ob die Vorstellung, die wir uns von ihnen machen, auch mit den wesentlichen Merkmalen dieser Gegenstände selbst übereinstimmen. Und so gibt es auch Erkenntnisse und Begriffe, die dennoch wahr sind, ob sie gleich nicht alle Merkmale des angeschauten Objektes erschöpfen. Sie enthalten doch so viel Wahrheit, als in ihnen Uebereinstimmung der angeschauten Merkmale angetroffen wird, und hingegen gleichwohl keinen Irrthum, in wie fern in der Erkenntniß des Gegenstandes nichts gesetzt wird, das in dem Gegenstande selbst nicht vorhanden wäre.

Den Beweis des Verfassers übergehe ich, da er auf demselben schon geprüften und widerlegten, aus der übersinnlichen Welt hergenommenen Grunde beruht.

Fünf und dreyßigster Satz.

Die Falschheit besteht in einem Mangel der Erkenntniß, welchen die unvollständigen oder verstümmelten und verwirrten Begriffe involviren.

Beweis.

In den Begriffen ist es nicht etwas Positives, das die Form der Falschheit ausmachte; (nach dem 33sten Satze) Nun kann aber die Falschheit nicht in einem absoluten oder gänzlichen Mangel bestehen; (denn nur von der Seele, und nicht vom Körper, sagt man,

Digitized by Google

daß sie irre oder getäuscht werde) auch nicht in einer gänzlichen Unwissenheit; denn nicht wissen und sich irren ist zweyerley; folglich besteht sie in einem Mangel der Erkenntniß, den die unvollständige Erkenntniß, oder der unvollständige und verwirrte Begriff mit sich führt. W. z. e. w.

Scholium.

In dem Scholium des 17ten Satzes dieses Theils habe ich erklärt, wie und warum der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniß bestehe. Hier will ich noch, zur völligen Erläuterung dieser Sache, ein Beyspiel geben. Nemlich die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frey halten. Diese Meynung besteht einzig und allein darin, daß sie sich zwar ihrer Handlungen bewußt sind, aber die Ursachen nicht kennen, die sie dazu bestimmen. Ihr Begriff von Freyheit beruht also darauf, daß sie die Ursachen ihrer Handlungen nicht kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hiengen vom Willen ab, so sind das bloße Worte, wovon sie keinen Begriff haben. Keiner weiß, was der Wille ist und wie er den Körper bewegt; und die, die etwas anders vorgeben und für die Seele einen Sitz oder Aufenthalt erdichten, erwecken nur Gelächter oder Ekel. Eben so glauben wir, wenn wir die Sonne ansehen, daß sie ungefehr zweyhundert Fuß von uns entfernt sey, ein Irrthum, der nicht blos in dieser Einbildung, sondern darin besteht, daß, indem wir uns solches einbil-

den,

Digitized by Google

den, wir die wahre Entfernung der Sonne und die Ursache jener Einbildung nicht kennen. Denn ob wir gleich nachher einsehen, daß sie über 600 Erddiameter von uns entfernt sey, so stellen wir sie uns gleichwohl immer noch als näher vor. Denn wir bilden uns die Sonne nicht darum so nahe ein, weil wir ihre wahre Entfernung nicht wissen, sondern darum, weil die Veränderung oder Affektion unsers Körpers das Wesen der Sonne in so fern in sich faßt, als unser Körper selbst von ihr afficirt wird.

Was den Satz selbst betrift, so beziehe ich mich auf das, was ich in der Anmerkung zum 33sten Satze erinnert habe, und füge demselben hier nur noch bey, daß die Unvollständigkeit der Merkmale eines Begriffs, in sich allein, und so lange nicht Bestimmungen in denselben mit aufgenommen werden, die entweder dem Gegenstande widersprechen, oder in demselben gar nicht anzutreffen sind, einen Begriff oder eine Erkenntniß noch nicht falsch oder irrig machen; er ist weiter nichts als analytisch unvollständig. Die eigentliche Falschheit einer Erkenntniß schränkt sich lediglich auf den Mangel der Uebereinstimmung derselben, entweder mit sich selbst d. i. mit dem Grundsatze der Einstimmung und des Widerspruchs, oder mit dem Gegenstande ein; und heist im erstern Falle formal, und im zweyten material.

In dem Scholium bringt der Verfasser blos einige Beyspiele zur Erläuterung seines Begriffs vom Irrthume bey. Sie passen aber nicht sowohl auf die Natur des Irthums selbst, als auf die Quelle des Irrthums, nemlich auf die Unkunde der Menschen in Ansehung der

Gegen-

Digitized by Google

Gegenstände, über welche sie urtheilen; sie betreffen auch nur eine Klasse der Irrthümer, nemlich nur die abgeleiteten oder diejenigen, die als Folgen vorhergehender irriger Erkenntnisse zu betrachten sind, und treffen nicht zugleich auch die ursprünglichen, die keine andre falsche Erkenntnisse zum Grund haben, sonst unmittelbar selbst irrig sind. Ueberdieß liegt bey der Behauptung des Verfassers, daß sich die Menschen irrten, wenn sie sich für frey hielten, selbst eine falsche Vorstellung von der Freyheit zum Grunde, indem er dem Menschen alle Möglichkeit einer Freyheit und der Vernunft alle eigene Caussalität und Autonomie abspricht; die doch als ein wahres Faktum in der menschlichen Natur vorhanden ist, dessen Realität durch unsere Urtheile über unsere eigenen und anderer Menschen Handlungen und Willensbestimmungen beurkundet und bestätiget wird.

Sechs und dreyßigster Satz.

Die unvollständigen und verwirrten Begriffe erfolgen nach eben der Nothwendigkeit, als die vollständigen, oder klaren und deutlichen erfolgen.

Beweis.

Alle Begriffe sind in Gott; (nach dem 15ten Satze des 1sten Theils) und in wie fern sie sich auf Gott beziehen, sind sie wahr (nach dem 32sten Satze) und vollständig; (nach dem Corol. des 7ten Satzes) folglich sind keine Begriffe unvollständig und verwirrt, als in wie fern sie auf eine besondere Seele eines Subjekts bezogen

Digitized by Google

bezogen werden: (Man sehe hierüber den 24 und 28 Satz dieses Theils nach) mithin folgen auch alle Begriffe, die vollständigen sowohl als die unvollständigen, nach gleicher Nothwendigkeit. (vermöge des Corol. zum 6ten Satze).

Ich übergehe die Gründe, auf welchen der Beweis dieses Satzes beruht, da sie sämmtlich in den Anmerkungen zu den angeführten Stellen widerlegt worden sind. Nothwendig ist dem Spinoza eine Sache, entweder in Ansehung ihres Wesens, oder ihrer Ursache. Es existirt ihm aber nur Ein nothwendiges Wesen, nemlich die unendliche Substanz, und eben darum, weil keine endliche Dinge oder Modifikationen die Ursach ihrer selbst sind und seyn können, sondern durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt sind, auf gewisse Weise zu seyn und zu würken, so sind sie auch nicht zufällig, sondern erfolgen eben so nothwendig aus den göttlichen Attributen, als diese selbst ihrem Wesen nach nothwendig sind.

Wir wissen aber schon, daß wir von dem Verhältniß der Dinge zu Gott, und in wiefern ihr Daseyn und Würken von seinem Wesen nothwendig abhängt, schlechterdings keine Erkenntniß haben, und daß mithin auch aller Anspruch auf irgend eine positive Behauptung grundlos sey.

Nothwendig nennen wir dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Absolut nothwendig, dessen Gegentheil an sich, von aller Bedingung unabhängig, unmöglich ist; bedingt nothwendig hingegen, dessen Gegentheil nur unter einer gewissen Voraussetzung, unter gewisser Bedingung, unmöglich ist.

Ab-

Digitized by Google

Absolut nothwendig sind und erfolgen weder die vollständigen noch unvollständigen, weder die deutlichen noch verwirrten Vorstellungen, man müste dem Grund haben zu behaupten, daß, wenn man irgend eine vollständige oder deutliche, unvollständige oder undeutliche Vorstellung setzt, solche das Gegentheil schlechterdings ausschlösse, daß es sowohl der Gegenstand als die Natur des an die Sinnlichkeit gebundenen und mittelst derselben zum Theil von den sinnlichen Organen abhängigen Vorstellungsvermögens schlechterdings erheische, diese und keine andere Vorstellung von dem Gegenstande zu haben, daß eine andere als diese bestimmte deutliche oder verworrene Vorstellung gar nicht möglich sey. Dieses würde aber gerade allen Unterschied zwischen vollständigen und unvollständigen, deutlichen und undeutlichen Vorstellungen aufheben und unmöglich machen; es würde entweder nur vollständige oder unvollständige, deutliche oder undeutliche Vorstellungen geben; oder, wenn diese Beschaffenheiten der Vorstellungen von den Objekten selbst abhängen sollten, so würde behauptet werden müssen, daß sie schlechterdings nur diese vollständige oder unvollständige, deutliche oder verworrene Vorstellung zuliessen, welches eben so ungereimt wäre.

Eine Vorstellung ist nur bedingt nothwendig vollständig oder deutlich, wenn nemlich im erstern Falle alle oder nicht alle Merkmale in dem Stoffe der Vorstellung enthalten sind, die in dem vorgestellten Objekte dergestalt angeschaut und zusammengefaßt werden, daß ich nunmehr den Gegenstand von andern unterscheiden kann; im zweyten Falle aber, wenn ich die Merkmale eines Gegenstandes von einander selbst zu unterscheiden im Stande bin. So auch in Ansehung der den vollständigen und unvollständigen Vorstellungen entgegengesetzten

Bes

Digitized by Google

Beschaffenheiten derselben. Nur wenn diese Bedingungen voraus gehen, werden sie nothwendig das, was sie seyn sollten, vollständige oder unvollständige, deutliche oder undeutliche Vorstellungen.

Sieben und dreyßigster Satz.

Das, was allen gemein (siehe oben den 2ten Lehnsatz) und sowohl in dem Theile als in dem Ganzen anzutreffen ist, macht das Wesen eines einzelnen Dinges nicht aus.

Beweis.

Will man es läugnen, so denke man sich, wenn es anders möglich ist, daß solches das Wesen eines einzelnen Dinges, z. B. das Wesen von B, ausmache. Es wird also (nach der 2ten Definit. in diesem Theile) nicht ohne B seyn und gedacht werden können. Dieses ist aber gegen die Hypothese. Folglich gehört es auch nicht zum Wesen des B, und macht auch das Wesen eines einzelnen Dinges nicht aus.

Da sich überhaupt von keinem Dinge angeben läßt, worinn es an sich, oder worinn sein Wesen bestehe; da wir Dinge an sich oder das Wesen der Dinge nicht erkennen, so läßt sich auch nicht angeben, worin es nicht bestehe; oder wenn auch der Satz, in welchem eine negative Bestimmung von dem Dinge an sich ausgedrükt wird, wahr wäre, z. B. das Wesen der Seele, oder das, was die Seele an sich ist, das Wesen des Subjekts der Vorstellungen, besteht nicht in Vorstellungen,

so

Digitized by Google

so weiß und erkennet man doch dadurch von diesem Dinge an sich, diesem Wesen, nichts Positives, das ist, so viel als nichts.

Das, was allen Dingen gemein ist, das Gemeinschaftliche, z. B. bey den Gegenständen der Sinnenwelt, die Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, sind Begriffe, Prädikate, die wir denselben nicht als Dingen an sich, nicht dem sogenannten innern Wesen der Dinge, sondern den Dingen, als Erscheinungen, beylegen. Die Undurchdringlichkeit, (sie mag nun entweder die mathematische d. i. diejenige, die in der Unfähigkeit der Materie besteht, in einen engern Raum, als den, welchen ihre leeren Zwischenräume zulassen, zusammengedrükt zu werden, oder die dynamische, d. i. diejenige seyn, die in der Unmöglichkeit besteht, den Raum der Ausdehnung der Materie durch das Eindringen einer andern Kraft gänzlich zu verlieren) macht das innere Wesen der Körper, das, was sie an sich sind, nicht aus, sie ist ein gemeinschaftlicher Charakter aller Dinge als Erscheinungen; und so ist es auch in Ansehung alles dessen, was allen Dingen gemeinschaftlich zukommen mag, aller Bestimmungen, die allen Dingen gemein seyn mögen.

Man kann also dem Verfasser diesen Satz zugeben, ohne Gefahr zu laufen, in eine Schlinge oder einen Hinterhalt zu fallen.

Acht und dreyßigster Satz.

Das, was allen gemein, und eben sowohl in dem Theile als in dem Ganzen ist, kann nicht anders als vollständig gedacht werden.

Digitized by Google

Beweis.

Es sey A. etwas, das allen Körpern gemein und eben so wohl in dem Theile eines jeden Körpers als in dem Ganzen vorhanden ist; so sage ich, A könne nicht anders als vollständig begriffen werden. Denn der Begriff davon wird (nach dem Corol. des 7ten Satzes) nothwendig in Gott vollständig seyn, in wiefern derselbe sowohl einen Begriff von dem menschlichen Körper als Begriffe von dessen Veränderungen oder Affektionen hat, welche (nach dem 16. 25. und 27sten Satze) die Natur sowohl des menschlichen Körpers als der äussern Körper zum Theil involviren, d. i. (nach dem 12. und 13ten Satze) dieser Begriff wird nothwendig in Gott vollständig seyn, in wiefern er die menschliche Seele ausmacht, oder in wiefern er Begriffe hat, die in der menschlichen Seele sind. Die Seele stellet sich also (nach dem Corol. zum 11ten Satze) A nothwendig vollständig vor, und zwar sowohl in wiefern sie sich selbst, als in wiefern sie sich ihren oder irgend einen äußern Körper vorstellt, und A kann auch auf keine andere Art begriffen werden.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß es einige Vorstellungen oder Begriffe gebe, die allen Menschen gemein sind. Denn alle Körper kommen (nach dem 2ten Lemma) in einigen Stücken mit einander überein, welche (nach dem vorhergehenden Satze) von allen vollständig, oder klar und deutlich gedacht werden müssen.

Digitized by Google

So lange nicht bestimmt gesagt wird, was denn dies für ein Etwas sey, das allen Dingen gemeinschaftlich und sowohl den Theilen, als dem Ganzen zukomme, so lange kann man auch nicht mit Zuverlässigkeit behaupten, ob dieses gemeinschaftliche Etwas sich vollständig denken und erkennen lasse, oder nicht. Denn das allen Gemeine, Gemeinschaftliche, Allgemeine blos für sich als Subjekt eines Satzes genommen, ist ein blosser Verstandesbegriff, der, ohne Anwendung auf Anschauungen, keine Bedeutung hat, und von allem Inhalt leer ist. Er enthält mithin auch kein Mannichfaltiges, keine unterscheidbaren Merkmale; und es kann folglich gar nicht einmal gefragt werden, ob er sich vollständig denken oder erkennen lasse; indem Vollständigkeit der Erkenntniß ein begriffenes Mannichfaltiges voraussetzt. In dem Gemeinschaftlichen, als einem an sich ganz leeren Verstandesbegriff, liegt kein Grund, warum etwas, das allen Dingen gemein und eigen ist, das aber nicht angegeben wird, nothwendig vollständig gedacht werden müsse.

Aber selbst in dem Falle, wenn das, was allen Dingen gemeinschaftlich zukommen und eigen seyn soll, bestimmt angegeben wird, läßt sich nicht mit Grunde behaupten, daß sich dasselbe nicht anders als vollständig denken lasse, da die Vollständigkeit unserer Vorstellungen nicht von den Gegenständen derselben allein, sondern auch von der allgemeinen und besondern Beschaffenheit unserer Receptivität und dem jeden Gemüthe eigenen Grade der Spontaneität und des Bewußtseyns der Merkmale eines Gegenstandes abhängt. Ueberdieß ist das allen Gemeine, wenn es würklich erkennbar seyn soll, immer ein anschauliches Objekt unserer Vorstellung, wir mögen uns dasselbe nun als etwas, das unserm Körper selbst, oder auch andern Körpern ausser uns, eigen ist, oder

Digitized by Google

oder als etwas, das allen Dingen gemeinschaftlich zukömmt, betrachten, und es kann in ihm, als einem solchen Objekte, der Grund der vollständigen und deutlichen Erkenntniß desselben so wenig als in einem jeden andern sinnlichen Objekte liegen; da zum Erkenntniß nicht blos ein Stoff der Vorstellung, welcher einem sinnlichen Gegenstande entspricht, durch die Sinnlichkeit gegeben wird, sondern auch eine Form der Vorstellung, durch Beziehung des Begriffs auf jenen Stoff, welches blos ein Geschäft der Selbstthätigkeit des Verstandes ist, erfodert wird. Der Verstand muß etwas hinzuthun und hervorbringen, was das Objekt nicht geben kann. Ein solches allen sichtbaren Dingen gemeinschaftlich zukommendes Etwas ist z. B. die Materie. Diese kann zwar als sinnlicher Gegenstand, als Erscheinung genommen, vollständig erkannt werden, allein worin sollte in ihr der Grund liegen, daß sie auch von jedem Verstande würklich vollständig erkannt werden müste? Der gemeine Verstand hat nur einen klaren und undeutlichen Begriff von der Materie, als Erscheinung, der spekulative hingegen, einen entwickelten deutlichen, mithin aus einem Bewußtseyn der in der Materie enthaltenen einzelnen Merkmale und Bestimmungen derselben entstandenen vollständigen Begriff. Indeß dem gemeinen Menschenverstande es genug ist, die Materie als etwas sichtbares, das sich zugleich fühlen und betasten läst, zu erklären, betrachtet sie der spekulative Verstand nach allen ihren physischen Bestimmungen, phaonomisch, dynamisch, mechanisch und phänomenologisch.

Wollte man sich aber gar anmaßen, die Materie nach dem zu bestimmen, was sie als Ding an sich, als transscendentales Substrat derselben als Erscheinung wäre, so würde man sich die vergeblichste Mühe von der Welt geben, auch nur das geringste Merkmal von ihr,

Digitized by Google

als Ding an sich, auffinden, geschweige denn die Merkmale dessen, was sie an sich wäre, vollständig angeben und erkennen zu wollen.

Uebrigens ist aber das, was allen gemein ist, ein Begriff, bey welchem man nicht weiß, was man sich darunter denken soll, nicht weiß, ob es würkliche anschauliche Gegenstände, oder bloße Beschaffenheiten derselben, seyn sollen. Will man würkliche Dinge, die allen gemein sind, darunter verstehen, so gibt es entweder dergleichen gar nicht, oder sie sind wenigstens als solche für uns gar nicht erkennbar. Denn in wiefern sie allen gemeine Dinge sind, können sie kein Gegenstand unserer Anschauung seyn. Will man sie aber als Beschaffenheiten solcher sinnlicher Gegenstände gelten lassen, so kann man nicht sagen, daß sie sowohl in den Theilen, als in dem Ganzen derselben angetroffen, d. i. unmittelbar in den Gegenständen selbst angeschauet würden. Sie sind kein Werk der Objekte selbst, sondern, wenn sie blos als Gegenstände der Anschauung betrachtet werden, erst durch die Formen unserer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, und in wiefern wir sie als etwas, das allen Objekten der Anschauung gemeinschaftlich zukommen soll, ansehen, zugleich durch die Formen des Verstandes, durch Begriffe, insonderheit den Begriff der Totalität und der Gemeinschaft möglich.

Was nun noch das Coroll. betrift, so ist zwar allerdings richtig, daß es Begriffe und Vorstellungen gebe, die allen Menschen gemein sind; allein dieses folgt nicht aus dem Satze des Verfassers; oder daraus, daß das, was allem gemein sey, nicht anders als vollständig gedacht werden könne. Aus dem nothwendig vollständigen Denken des allen Gemeinen fließt die Möglichkeit solcher allen Menschen gemeinschaftlichen Begriffe und Vorstellungen nicht. Denn ich habe gezeigt, daß das

Digitized by Google

vollständige Denken dessen, was allen gemein ist, nicht nothwendig und der Begriff des allen Gemeinen oder Gemeinschaftlichen, Allgemeinen, ohne Anwendung auf Objekte der Anschauung ein leerer Begriff sey; es kann also auch überhaupt nichts aus demselben folgen.

Es gibt Anschauungen und Begriffe, welche allen Menschen, dem menschlichen Verstande überhaupt, eigenthümlich sind; nicht aber darum, weil alle Körper in einigen Stücken mit einander übereinkommen, die von allen Menschen vollständig, d. i. nicht blos klar, sondern auch deutlich und vollständig gedacht werden, sondern weil sie dem menschlichen Erkenntnißvermögen a priori, und durch die eigene Natur desselben gegeben sind. Sie werden nicht durch ein sinnliches Allgemeines, das nirgends in der Erfahrung vorkömmt, oder a posteriori gegeben, sondern sie selbst sind die Bedingungen, welche vorausgehen müssen, um unsern Erfahrungen und Erkenntnissen Allgemeinheit zu verschaffen. Von diesen Arten von Vorstellungen, die allen Menschen gemein sind, redet aber Spinoza nicht, sondern, wie sich in der Folge zeigen wird, von den sogenannten allgemeinen Begriffen, (notiones communes) denen Dinge, die allen gemein sind, entsprechen sollen, und die er selbst von allgemeinen Begriffen, (notiones universales) unterscheidet.

Neun und dreyßigster Satz.

Das, was dem menschlichen Körper und einigen äussern Körpern, von welchen der menschliche Körper afficirt zu werden pflegt, und eben sowohl einem jeden Theile, als dem Ganzen derselben,

Digitized by Google

gemein und eigen ist; dessen Begriff muß auch in der Seele vollständig vorhanden seyn.

Beweis.

Es sey A dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen äussern Körpern gemein und eigen ist, und eben sowohl in dem menschlichen Körper, als in jenen äussern Körpern, und endlich eben sowohl in dem Theile eines jeden äussern Körpers, als in dem Ganzen enthalten ist; so wird von A selbst ein vollständiger Begriff in Gott seyn, (nach dem Corol. des 7ten Satzes) sowohl in wiefern er einen Begriff von dem menschlichen Körper, als in wiefern er Begriffe von den vorhin angenommenen äussern Körpern hat. Gesetzt nun, der menschliche Körper würde von einem äussern Körper mittelst desjenigen afficirt, was dieser mit jenem gemein hat, d. i. mittelst des A, so wird der Begriff von dieser Affektion oder Veränderung die Eigenschaft des A involviren; (nach dem 16ten Satze) der Begriff dieser Affektion wird also, in wiefern sie die Eigenschaft des A involvirt, vollständig in Gott seyn, in wiefern derselbe von dem Begriffe des menschlichen Körpers afficirt ist, d. i. (nach dem 13ten Satze) in wie fern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht. Folglich ist dieser Begriff (nach dem Corol. des 11ten Satzes) auch in der menschlichen Seele vollständig.

Corol-

Digitized by Google

Corollarium.

Hieraus ergibt sich, daß die Seele desto fähiger sey, vieles vollständig zu erkennen, je mehr ihr Körper mit andern Körpern gemein hat.

Dieser Satz ist nach der zu dem vorigen Satze gemachten Anmerkung zu beurtheilen; da er nur eine Anwendung auf den menschlichen Körper ist. So wie in jenem Satze unbestimmt blieb, was denn das sey, was allem gemeinschaftlich zukomme, so erfährt man auch hier nicht, was der menschliche Körper mit den äußern ihn afficirenden Körpern gemein habe. Es läßt sich also auch nicht bestimmt angeben, ob der Begriff von dem, was der menschliche Körper mit den ihn afficirenden Körpern gemein hat, vollständig in dem Gemüthe vorhanden sey. Denn ein Begriff, oder eine Vorstellung, setzt einen bestimmten Gegenstand voraus; man hat aber noch keinen solchen, so lange man das, was die menschlichen Körper mit andern auffer ihnen existirenden Körpern gemein haben sollen, nicht bestimmt angibt. Gesetzt aber auch, daß etwas als ein solches, das dem menschlichen Körper mit den übrigen auffer ihm vorhandenen Körpern gemeinschaftlich zukäme, angegeben würde, so habe ich gezeigt, daß dieses Etwas nicht nothwendig Vollständigkeit des Begriffs involviren könne; und fällt mithin die aus dem Satze im Corollario gezogene Folgerung von selbst hinweg.

Vierzigster Satz.

Diejenigen Begriffe, die in der Seele aus Begriffen, die in ihr vollständig sind, folgen, sind ebenfalls vollständig.

Digitized by Google

Beweis.

Dieser ist klar. Denn wenn wir sagen, daß in der menschlichen Seele ein Begriff aus solchen Begriffen folge, die in ihr vollständig vorhanden sind, so heist das (nach dem Corol. des 11ten Satzes) nichts anders, als daß es in dem göttlichen Verstande selbst einen Begriff gebe, dessen Ursach Gott ist, nicht in wie fern er unendlich, auch nicht in wiefern er von den Vorstellungen oder Begriffen mehrerer einzelnen Dinge afficirt ist; sondern nur in wiefern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht.

Erstes Scholium.

Hiermit hätte ich die Ursach der Begriffe, welche gemeine (Notiones communes) genennet werden, und die Fundamente unserer Vernunftschlüsse sind, erklärt. Allein es gibt auch noch andere Ursachen einiger Grundsätze oder Begriffe, welche nach eben dieser Methode erklärt zu werden verdienten, indem aus ihnen erhellen würde, welche Begriffe vor allen andern am nützlichsten sind, und welche wieder fast gar keinen Nutzen haben; welche Begriffe ferner gemein, und welche nur denen, die nicht von Vorurtheilen eingenommen sind, klar und deutlich sind, welche endlich auf einem falschen Grunde beruhen. Außerdem würde sich daraus auch noch ergeben, woher diejenigen Begriffe, welche nachgesetzte (notiones secundae) heissen, und folglich auch die Grundsätze (axiomata) die sich auf jene gründen, ihren

Digitized by Google

ren Ursprung nehmen, und andere Dinge mehr, auf die mich das Nachdenken über diese Gegenstände ehedem geführet hat. Weil ich dieses alles aber einer eigenen Abhandlung bestimmt habe, und um auch durch allzugroße Weitläuftigkeit keinen Ueberdruß zu erregen, so habe ich diese Gegenstände hier lieber übergehen wollen. Um aber gleichwohl nichts zu übergehen, das hier zu wissen nöthig ist, will ich kürzlich die Ursachen hinzufügen, aus welchen die Begriffe, welche transscendental (Termini transscendentales) heissen z. B. ein Ens, ein Ding, ein Etwas, ihren Ursprung genommen haben. Sie entspringen nemlich daraus, daß der menschliche Körper, da er eingeschränkt ist, nur eine gewisse Anzahl Bilder (was ein Bild sey, habe ich im Scholium zum 17sten Satze dieses 2ten Theils erklärt) auf einmal deutlich in sich aufzunehmen fähig ist. Wird aber diese Zahl überschritten, so fangen diese Bilder an, sich zu verwirren, und wenn diese Zahl der Bilder, die der Körper auf einmal mit Deutlichkeit in sich aufzunehmen vermag, weit überschritten wird, so verwirren sie sich ganz unter einander. Dieses vorausgesetzt, erhellet aus dem Corol. zum 17ten und 18ten Satze dieses Theils, daß die menschliche Seele sich so viel Körper auf einmal deutlich wird imaginiren können, als Bilder in ihrem Körper auf einmal abgedrukt werden können. Wenn aber die Bilder im Körper sich ganz unter einander verwirren, so kann sich die Seele auch alle Körper nur verwirrt und ohne sie im geringsten

Digitized by Google

sten zu unterscheiden, vorstellen und wird sie gleichsam unter einem Attribut zusammen fassen, nemlich unter dem Attribut Ding, Sache u. s. w. Es läßt sich dieses auch daraus herleiten, daß die Körper nicht immer denselben Grad von Lebhaftigkeit behalten, und aus noch andern Ursachen, die jenen analog sind, deren Ausführung aber hier nicht nöthig ist; weil zu dem Zweck, welchen wir beabsichtigen, es schon hinlänglich ist, nur eine Ursach in Betrachtung zu ziehen. Denn sie laufen alle darauf hinaus, daß diese Ausdrücke im höchsten Grade verworrene Vorstellungen anzeigen. Endlich sind auch aus ähnlichen Ursachen diejenigen Begriffe entstanden, welche man allgemeine, (universales) nennet, als Mensch, Pferd, Hund u. s. w. Weil nemlich in dem menschlichen Körper so viel Bilder, z. B. von Menschen auf einmal abgedrukt werden, daß sie die Vorstellungskraft, zwar nicht ganz, aber doch so weit übersteigen, daß die Seele die kleinen Verschiedenheiten der einzelnen Menschen. (z. B. die Farbe, Größe u. s. w. eines jeden Individuums) und ihre bestimmte Anzahl nicht auffaßen, sondern nur dasjenige sich deutlich vorstellen kann, worinn alle diese Gegenstände, in wiefern der Körper von ihnen afficirt wird, überein kommen; indem eben von diesen und zwar hauptsächlich von jedem derselben besonders, der Körper afficiret worden ist; so bezeichnet man dieses mit dem Namen Mensch, und leget denselben den zahllosen Individuen bey. Denn die Seele kann sich, wie gesagt, die bestimmte

Digitized by Google

stimmte Zahl der einzelnen Menschen nicht vorstellen. Hiebey ist aber zu merken, daß alle diese Begriffe nicht von allen auf eben diese Art gebildet werden, sondern daß sich dieselbe bey einem jeden nach Beschaffenheit desjenigen Gegenstandes ändere, von welchem der Körper öfterer ist afficirt worden, und den die Seele sich leichter vorstellet, oder dessen sie sich leichter wieder erinnert. Derjenige z. B. welcher öfters die Statur der Menschen mit Bewunderung betrachtet hat, wird unter der Benennung Mensch ein Thier von aufgerichteter Statur verstehen; da hingegen diejenigen, die an dem Menschen etwas anders zu betrachten gewohnt sind, sich auch ein andres gemeinschaftliches Bild von ihm machen, und sich denselben z. B. als ein lachendes oder zweybeinigtes Thier ohne Federn, als ein vernünftiges Thier u. s. w. vorstellen werden; und eben so wird sich ein jeder von allen übrigen Gegenständen, je nach der Beschaffenheit seines Körpers, allgemeine Vorstellungen oder Bilder entwerfen. Es ist also kein Wunder, daß unter den Philosophen, die die natürlichen Dinge durch die bloßen Bilder der Dinge erklären wollten, so viel Streitigkeiten entstanden sind.

Zweytes Scholium.

Aus allem, was bisher angeführt worden, erhellet deutlich, daß wir uns vieles vorstellen und uns allgemeine Begriffe bilden, I. von einzelnen Gegenständen, die uns durch die Sinne verstümmelt, verworren, und

ohne

Digitized by Google

ohne Ordnung in Rücksicht auf den Verstand vorgestellet werden: (s. Corol. zum 29sten Satze) und ich pflege daher dergleichen Perceptionen eine Erkenntniß aus ungewisser Erfahrung (experientiâ vagâ) zu nennen. II. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir uns, wenn wir gewisse Worte hören oder lesen, sogleich wieder der Sachen erinnern und uns von ihnen solche Vorstellungen machen, die jenen ähnlich sind, welche die Sachen selbst in uns erwecken. (S. das Schol. zum 18ten Satze) Diese zwey Arten, die Dinge zu betrachten, werde ich künftig die Erkenntniß der ersten Gattung, Meinung oder Einbildung nennen. III. Endlich entstehen sie daraus, daß wir gemeinschaftliche Begriffe (notiones communes) und vollständige Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben. (S. das Corol. des 38sten Satzes, und den 39sten Satz nebst seinem Corol. ingl. den 40sten Satz) und diese Art will ich die Vernunft und die Erkenntniß der zweyten Gattung nennen. Außer diesen zwey Gattungen der Erkenntniß gibt es, wie ich im Folgenden zeigen werde, noch eine dritte, die ich die anschauende Erkenntniß nennen will. Diese Art der Erkenntniß gehet von dem vollständigen Begriff des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur vollständigen Erkenntniß des Wesens der Dinge über. Wir wollen alles dieses durch ein Beyspiel erläutern. Es werden z. B. drey Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, die sich zur dritten, wie die zweyte zur ersten verhalten soll. Ein Kaufmann wird

sich

Digitized by Google

sich nicht bedenken, sogleich die zweyte Zahl durch die dritte zu multipliciren, und das Produkt durch die erste Zahl zu dividiren; weil er nemlich das, was er von seinem Lehrmeister ohne den geringsten Beweis gehöret, noch nicht vergessen hat, oder weil er dieses oft an den einfachsten Zahlen aus Erfahrung oder vermöge der Demonstration des 19ten Satzes im 7ten Buche des Euklid, nemlich aus der gemeinschaftlichen Eigenschaft der Proportionalzahlen, erkannt hat. Allein bey den einfachsten Zahlen ist dieses alles nicht nöthig. Wenn z. B. die Zahlen 1. 2. 3. gegeben sind, so sieht jeder, daß die vierte Proportionalzahl die Zahl 6 sey, und zwar viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältniß der ersten Zahl zur zweyten, das wir auf den ersten Blik sehen, sogleich die vierte schließen.

Ein und vierzigster Satz.

Die Erkenntniß der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die der zweyten und dritten hingegen ist nothwendig wahr.

Beweis.

Zu der Erkenntniß der ersten Gattung gehören, wie ich im vorigen Scholium gesagt habe, alle unvollständige und verworrene Begriffe; mithin ist diese Erkenntnißgattung (nach dem 33sten Satze) die einzige Ursach der Falschheit. Hiernächst gehören zur Erkenntniß der zweyten und dritten Gattung die vollständigen

Be-

Digitized by Google

Begriffe; folglich ist sie (nach dem 34sten Satze) nothwendig wahr.

Zwey und vierzigster Satz.

Nur die Erkenntniß der zweyten und dritten, nicht aber die der ersten Gattung, lehret uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.

Beweis.

Dieser Satz ist für sich klar. Denn wer das Wahre vom Falschen zu unterscheiden versteht, muß einen vollständigen Begriff vom Wahren und Falschen haben; d. i. (vermöge des 2ten Schol. des 40sten Satzes) er muß das Wahre und Falsche nach der zweyten oder dritten Gattung der Erkenntniß einsehen.

Ich nehme hier die drey vorhergehenden Sätze, da sie sich auf einander unmittelbar beziehen, zusammen. Der 40ste Satz selbst ist sehr unbestimmt und falsch. Man kann eigentlich nicht sagen, daß Begriffe aus Begriffen, Vorstellungen aus Vorstellungen folgen, oder gefolgert werden; sondern man schließt von Sätzen auf Sätze, man folgert Sätze aus Sätzen oder Urtheilen, oder es folget ein Satz aus dem andern. So lange man blos von Vorstellungen, oder Begriffen, oder Ideen, wie sie Spinoza nennt, als solchen redet, kann man gar nicht sagen, daß sie aus einander folgen. Es folge keine Anschauung aus der andern, kein Begriff aus dem andern, es mag nun der gesetzte, angenommene Begriff ein allgemeiner, abstrakter, oder ein reiner Verstandesbegriff

Digitized by Google

begriff seyn. Nur wenn Vorstellungen und Begriffe zu Sätzen oder Urtheilen verbunden werden, verstatten sie Folgerungen oder Schlüsse. Von den Vorstellungen überhaupt und Begriffen insonderheit sagt man nur, daß sie enthalten, begreifen, nemlich Merkmale. In den Anschauungen sind die Merkmale enthalten, die durch die sinnlichen Gegenstände der Sinnlichkeit vorgehalten werden. Die Begriffe enthalten Vorstellungen unter sich, wenn sie als Merkmale in den Vorstellungen selbst angetroffen werden; in sich hingegen, wenn die Vorstellungen als Merkmale in dem Begriffe liegen. In der Vorstellung eines Pferdes liegt der Begriff des Thieres, als ein Merkmal, unter dem Begriff des Thieres ist die Vorstellung vom Pferde enthalten. Der Begriff Mensch faßt die Vorstellungen von einem organischen Körper und den in ihm befindlichen intellektuellen Vermögen in sich, beyde der Körper und die Gemüthsvermögen sind Merkmale, die im Begriff vom Menschen liegen. Ein Begriff kann vollständig und deutlich seyn, und dennoch Vorstellungen unter sich enthalten, die unvollständig und undeutlich sind, oder ein vollständiger und deutlicher Begriff kann als Merkmal in Vorstellungen angetroffen werden, die selbst unvollständig und undeutlich sind. Der Begriff vom Thier mag noch so vollständig und deutlich seyn, so folgt daraus noch nicht, daß ich eine vollständige und deutliche Erkenntniß z. B. vom Zebra, vom Ichneumon und dergl. unbekannten Thierarten mehr habe. In diesen ist der Begriff vom Thier zwar als Merkmal enthalten, die Vorstellung von diesen besondern Thieren ist aber darum nicht vollständig und deutlich. Liegen hingegen die Vorstellungen als Merkmal in dem Begriffe, so ist natürlich, daß, je vollständiger und deutlicher die Merkmale des Begriffs erkannt werden, auch der Begriff desto vollständiger und deutlicher seyn müsse. Wenn dies der

Fall

Digitized by Google

Fall seyn soll, den Spinoza im Sinne gehabt hat, so hätte er ihn wenigstens sehr dunkel und unbestimmt ausgedrückt; denn was in einem Begriff enthalten ist, folgt nicht aus ihm, sondern liegt in ihm, macht eben das Wesen desselben aus.

In dem ersten Scholium zu demselben Satze äußert der Verfasser gleich zu Anfange, die Entstehungsart der gemeinschaftlichen oder gemeinen Begriffe, (notiones communes) erklärt zu haben, und daß sie die Fundamente unserer Vernunftschlüsse wären. Jene Entstehungsart gründete sich in der Voraussetzung von Etwas, das allem gemein wäre, und dem also auch Vorstellungen, die er actiones communes nennt, entsprechen müsten. Wir haben aber gesehen, daß Spinoza dieses Etwas unbestimmt ließ, daß es also eine leere Vorstellung, ohne entsprechenden anschaulichen Objekte, war; der Ausdruck notio communis bezeichnet mithin nichts objektiv Reelles, sondern nur etwas Eingebildetes. Wenn es gemeinschaftliche Begriffe, notiones communes gibt, so kann ihr Daseyn auch nicht in Objekten ausser unserer Vorstellung gegründet seyn; denn nirgend ist ein Grund in Objekten selbst zu finden, nothwendig und allgemein erkannt werden zu müssen. Vielmehr muß der Grund dieser Nothwendigkeit und Allgemeinheit in der Natur des Verstandes, die bey allen denkenden menschlichen Subjekten dieselbe ist, selbst liegen; und dann wären die notiones communes keine andern als die von uns sogenannten Begriffe a priori, oder die Categorien; die dem Spinoza aber wohl nicht in den Sinn gekommen seyn mögen. Diese sind denn freylich die Fundamente unserer Vernunftschlüsse, so wie überhaupt alles Denkens, Urtheilens und Erkennens; welches von den notionibus communibus, nach unseres Verfassers Begriff, nicht behauptet werden kann,

Digitized by Google

kann, da sie nicht in der Natur des menschlichen Gemüths selbst a priori, sondern in einem Nichts, das man sich nur als Objekt denkt und einbildet, gegründet sind.

Von diesen gemeinschaftlichen Begriffen, geht der Verfasser zu zwey andern Arten von Begriffen über, die er transscendentales und universales nennt. Zu jenen gehören z. B. die Begriffe von Ding, Etwas, und er leitet sie aus der Eingeschränktheit des menschlichen Körpers her, der nicht fähig sey, mehr als nur eine gewisse Anzahl von Bildern auf einmal deutlich aufzunehmen. Werde diese Anzahl überschritten, so geriethen diese Bilder in Verwirrung und ließen sich im geringsten nicht unterscheiden. Die Seele fasse dann dieses verwirrte Chaos von Bildern gleichsam unter ein Attribut zusammen, und nenne sie Ding, Sache ꝛc. Diese Ausdrücke bedeuteten also weiter nichts als im höchsten Grade verworrene Vorstellungen.

Aus eben dieser Ursache wären auch die notiones universales oder allgemeinen Begriffe entstanden, z. B. Mensch, Pferd, Hund ꝛc. weil nemlich im menschlichen Körper so viel Bilder von Menschen, Pferden, Hunden ꝛc. auf einmal abgedrükt würden, die zwar die Einbildungskraft nicht ganz, aber doch so weit überstiegen, daß die bestimmte Zahl der Menschen nicht von ihr aufgefaßt und vorgestellet werden könne.

Aus allem diesem glaubt nun Spinoza zwey Hauptgattungen von Erkenntniß festsetzen zu können; die er die Erkenntniß aus ungewisser Erfahrung oder der ersten Gattung, und die Vernunft, oder die Erkenntniß der zweyten Gattung nennt. Jene hat ihren Grund in den transscendentalen und allgemeinen Begriffen, die nur zu Irrthum und Falschheit führen, diese hingegen in den gemeinschaftlichen Begriffen, die

Digitized by Google

ihm allein Wahrheit gewähren. Die Erkenntniß der ersten Gattung entsteht theils aus den Vorstellungen von einzelnen Gegenständen, die uns durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung vorgestellet wurden, theils aus den Vorstellungen der Zeichen, bey welchen wir uns der Sachen, die sie vorstellen, wieder eben so erinnern, wie wir uns die Sache selbst ehemals vorgestellt haben. Die Erkenntniß der zweyten Gattung hingegen entstehet daher, daß wir gemeinschaftliche Begriffe und vollständige Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben.

Diesen fügt er eine dritte Erkenntnißgattung hinzu, die er die anschauende nennt, und die ihm von dem vollständigen Begriff des formalen Wesens einige Attribute Gottes aus, und zur vollständigen Erkenntniß des Wesens der Dinge übergeht.

Es ist nicht blos gegen den Sprachgebrauch, sondern auch gegen die Natur der Sache selbst, ein Ganzes mehrer verworrener sinnlicher Vorstellungen von Dingen, einen transscendentalen Begriff zu nennen. Denn das Transscendentale steht jederzeit dem Empirischen entgegen und ist rein a priori im Gemüthe vorhanden, indeß das Empirische a posteriori durch Empfindung gegeben wird, und einen sinnlichen Eindruck bezeichnet. Es gibt transscendentale Anschauungen und Begriffe. Jene werden unmittelbar auf die Gegenstände der Anschauung, diese aber nur mittelst der Anschauung auf die Gegenstände bezogen. Beydes ist nicht der Fall bey den transscendentalen Begriffen unseres Verfassers; sie bestehen nur in einem Zusammenfluß verworrener sinnlicher Anschauungen, die a posteriori der Sinnlichkeit gegeben sind; also in einem zusammengefaßten Ganzen mehrerer empirischer Anschauungen, die wir deutlich von einander unterscheiden. Weder das Zusammenfassen mehrerer

vers

Digitized by Google

verworrener sinnlicher Vorstellungen, noch die Verworrenheit derselben, macht die Vorstellungen zu transscendentalen Begriffen; vielmehr machen eben die eigentlich sogenannten transscendentalen Anschauungen, Raum und Zeit, alle empirische Anschauungen, so wie die transscendentalen Begriffe, oder die Categorien alles Zusammenfassen des Mannichfaltigen der Vorstellungen, selbst wenn es nicht deutlich erkannt wird, allererst möglich; und können eben so gut auf einen sinnlichen Gegenstand und auf eine Anschauung desselben, als auf mehrere Erscheinungen und Anschauungen bezogen werden. Wir nennen nicht blos ein zusammengefaßtes Ganzes mehrerer verworrener Anschauungen oder undeutlich vorgestellter Erscheinungen, sondern ein Ganzes mehrerer deutlich erkannter Erscheinungen, und auch ein einzelnes Objekt der Anschauung, ein Ding, eine Sache, ein Etwas. Selbst die Noumena, wir mögen sie uns nun nach negativen oder positiven Bestimmungen denken, nennen wir Dinge, Gedankendinge. Ueberhaupt nennen wir alles dasjenige ein Ding, was ein Gegenstand unserer Vorstellung seyn kann; und in wiefern ein Gegenstand entweder blos gedacht, oder auch erkannt werden kann, heist er im erstern Falle transscendental, wenn er auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar ist, im entgegenstehenden Falle aber, wenn keine dergleichen Anwendung statt findet, und ihm kein Gegenstand in der Anschauung correspondirt, transscendent; im zweyten Falle hingegen, Erscheinung, und zwar äußere, wenn das Objekt den äussern, innere hingegen, wenn er den innern Sinn afficiret. Endlich sind die transscendentalen Begriffe keine Bilder, keine Abdrücke der äussern anschaulichen von unsern Vorstellungen und unserer Persönlichkeit verschiedene Objekte; da sie a priori im Gemüthe vorhanden sind, und also kein entsprechendes anschauliches Ori-

Digitized by Google

ginal zum Gegenstande haben, und auch Vorstellungen überhaupt so wenig als die Vorstellungen des Gesichts insbesondere, Bilder der Objekte sondern selbst Originale sind, indem sie alle etwas durch die Natur des Gemüths bestimmtes an sich haben, das durch kein sinnliches Objekt gegeben werden kann; und das Bild eines Gegenstandes im Auge unrichtig mit der Vorstellung dieses Gegenstandes im Gemüthe, verwechselt wird. Ein Bild drükt bey weitem das nicht aus, was eine Vorstellung enthält, und es kann höchstens nur ein Beyspiel zur Erläuterung des Begriffs einer Vorstellung, gebraucht werden.

Da der Verfasser die Entstehung der allgemeinen Begriffe aus derselben Quelle nemlich aus dem sinnlichen verworrenen Eindruk mehrerer Dinge von einer und derselben Gattung, herleitet, und die allgemeinen Begriffe des Spinoza von seinen transscendentalen nur darinn unterschieden sind, daß diese auf Objekte, von welcher Gattung und Art sie seyn mögen, jene hingegen blos auf eine bestimmte Gattung von Objekten gehen, und eine engere Sphäre haben als jene; so läst sich das, was bey den transscendentalen Begriffen erinnert worden, auch hier anwenden. Nach unserm Verfasser sind die allgemeinen Begriffe die unmittelbaren, verworrenen, sinnlichen Vorstellungen von mehrern zu einer bestimmten Gattung gehörigen Gegenständen; das Gemüth verhält sich in Ansehung ihrer blos leidend, es wird ihm der Begriff nur durch den sinnlichen verwirrten Eindruk gegeben; und ein allgemeiner Begriff wäre demnach ein bloßes Wort, welches ein Ganzes verworrener sinnlicher Vorstellungen von mehrern Gegenständen derselben Gattung bezeichnete. Auf diese Art würde aber alle Selbstthätigkeit des Gemüths geleugnet werden müssen, die doch ein unleugbares Faktum

Digitized by Google

tum der menschlichen intellektuellen Natur ist; es gäbe keinen reellen Unterschied der Vorstellungsarten, sondern alles wäre nur äußere Anschauung; es gäbe keine deutlichen allgemeinen Begriffe, und es wäre schlechterdings keine deutliche Erkenntniß von Dingen auffer uns möglich. Diese aus der Unkunde der Natur unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens entstandene Verwirrung hat die kritische Philosophie durch die Auffindung der einzig wahren Quellen unserer Erkenntniß, der Sinnlichkeit und des Verstandes, und des in ihnen selbst gegründeten Unterschiedes der mancherley Vorstellungsarten nunmehr völlig gehoben. Diesen Unterschied glaube ich in der Anmerkung zum 9ten Satz dieses Theils vollständig dargelegt zu haben, wohin ich also hier verweise. Hier muß ich nur noch erklären, was man unter einem allgemeinen Begriff verstehen müsse.

Wenn von allgemeinen Begriffen geredet wird, so versteht man darunter zuvörderst die reinen Verstandesbegriffe oder Categorien, als welche in Rükſicht auf die denkenden und erkennenden Subjekte allgemein und nothwendig sind; in jedem Subjekte vorausgesetzt werden müssen, wenn es eines Gedanken und einer Erkenntniß fähig seyn soll; sie machen das Denken und Erkennen allererst möglich. Sie sind die allgemeinsten Begriffe, die in allen übrigen untergeordneten Begriffen als Merkmale anzutreffen sind. Hiernächst aber nennt man auch überhaupt Begriffe in sofern allgemein, als andere Begriffe, als Bestandtheile oder Merkmale, unter ihnen enthalten sind, oder als sie in allen innerhalb ihrer Sphäre enthaltenen Begriffen angetroffen werden. Und in diesem Sinne sind nicht blos die Categorien, sondern auch die discursiven Begriffe, oder diejenigen, welche durch Beziehung und Anwendung der Kategorien auf Anschauungen entstanden sind, allgemeine Begriffe. Sie

Digitized by Google

beziehen sich nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, durch die Vorstellungen der Merkmale, welche unendlich vielen Dingen gemeinschaftlich zukommen können, auf Objekte. So ist z. B. nicht allein die Kategorie der Substanz ein allgemeiner Begriff, da sich keine Sache denken läst, in deren Vorstellung dieser Begriff nicht als Merkmal enthalten wäre, sondern auch die Begriffe Mensch, Thier, Gewächs u. s. w. mit ihren Arten, sind allgemeine Begriffe, da mehrere in ihrer Sphäre liegende Begriffe unter ihnen stehen, in welchen sie als Merkmale enthalten sind, oder mehrere in ihrer Sphäre liegende Begriffe, z. B. Mann und Weib, Pferd und Hund, Baum und Blume, nebst ihren Arten und Spielarten ꝛc. unter ihnen Begriffen werden. Alle Begriffe sind also allgemeine, obwohl unter ihnen ein Unterschied in Ansehung des gröſsern oder geringern Umfanges oder der Sphäre der unter ihnen enthaltenen Begriffe statt findet. So sind die Begriffe der Gattung von gröſserm Umfange als die der Art, die unter jenen enthalten sind, und sie in sich fassen, und diese leztern wieder von weiterm Umfange als die Begriffe von Individuen, welche unter jenen begriffen sind und die Begriffe sowohl von der Art als von der Gattung in sich enthalten. Wenn man also die discursiven Begriffe überhaupt in allgemeine, besondere und einzelne eintheilt, so geschieht dieses nur in Rükſicht auf die Unbestimmtheit oder die entferntere oder nähere Bestimmtheit der Gegenstände der Begriffe, welches aber kein ächter Eintheilungsgrund ist, der nur aus der Natur der Begriffe selbst hergenommen seyn muß. In diesem Betracht nennt man denjenigen Begriff einen allgemeinen, dessen Gegenstand eine Gattung, den einen besondern oder partikulären, dessen Gegenstand eine Art, und den einen einzelnen, dessen Gegenstand ein Individuum ist, welches aber

einen

Digitized by Google

einen Widerspruch involvirt, da sich die Begriffe nicht unmittelbar auf Individuen, d. i. auf würkliche Dinge, Erscheinungen, sondern nur auf die Vorstellungen derselben, die sich nur auf die Arten und Gattungen, mithin auf bloße Merkmale der Anschauungen, einschränken, und erst mittelst dieser letztern auf Erscheinungen beziehen. Von Individuen überhaupt (welches so viel ist als Ding, Sache, empfindbares Objekt) gibt es zwar einen Begriff, und der so gut als die Begriffe von Arten und Gattungen, allgemein ist, aber deswegen kann man nicht sagen, daß das ein einzelner Begriff sey, der ein Individuum, eine Erscheinung, ein bestimmtes empfindbares Objekt zum Gegenstande habe; denn eben dadurch würde der Begriff, von dem Begriffe wieder aufgehoben werden.

Aus allem diesem ist nun leicht zu beurtheilen, was von der Eintheilung, die der Verfasser von der Erkenntniß macht, oder von der Erkenntniß der ersten Gattung, die aus den transscendentalen und allgemeinen Begriffen entstehen und die Quelle aller Irthümer seyn soll, und von der Erkenntniß der zweiten Gattung, bey welchen die gemeinschaftlichen Begriffe zum Grunde liegen, und welche nur Wahrheit gewähren soll, zu halten sey. Wir haben nemlich gesehen, daß es gar keine solche transscendentalen und solche allgemeinen Begriffe gibt, wie sie Spinoza sich vorstellt, und daß sie beyde nur in den Begriff von einer Menge sinnlicher Vorstellungen, deren Mannichfaltiges verworren und undeutlich gedacht wird, sich auflösen; sie können also auch selbst keine Quellen irgend einer Erkenntniß mithin auch nicht einer Erkenntniß seyn, die der Verfasser die Erkenntniß der ersten Gattung nennt. Ferner ist gezeigt worden, daß es keine notiones communes nach dem Sinne des Spinoza gebe; folglich ist auch seine angebliche Erkenntniß der zweyten Gattung ein Unding.

Digitized by Google

Alle Erkenntniß entsteht vielmehr aus der Verbindung der Anschauungen mit Verstandesbegriffen, oder wenn wir gegebene Vorstellungen durch Begriffe auf bestimmte Gegenstände beziehen. Wenn Erkenntniß, Ein Erkennen, und nicht ein bloßes Denken statt finden soll, so müssen Anschauung und Begriff in einem Bewußtseyn vorhanden seyn. Wenn die Anschauung, deren Mannichfaltiges durch den Begriff in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt wird, durch einen Eindruk auf den äußern Sinn gegeben ist, so heißt die Erkenntniß eine empirische; wird sie aber durch die Natur des Vorstellungsvermögens dem innern Sinn gegeben, so heißt die Erkenntniß eine reine. Eine Erkenntniß ist wahr, wenn sie nicht allein mit sich selbst, ihren eigenen Merkmalen und mit der allgemeinen Regel des Denkens, (logisch wahr) sondern auch mit ihren Objekten übereinstimmt; wenn das Mannichfaltige des Gegenstandes durch die Sinnlichkeit richtig aufgefaßt und durch Begriffe gehörig ist verbunden worden (objektiv wahr).

Der Verstand denkt, und die Sinnlichkeit schauet an. Beyde allein und für sich können also noch kein Erkenntniß gewähren. Um dieses zu bewürken, müssen beyde in Verbindung treten. Der Verstand muß nemlich ein angeschautes Mannichfaltiges in eine Einheit des Bewußtseyns auffassen und verbinden. Nun sind aber alle unsere Anschauungen an die Formen der Zeit und des Raums gebunden, und sezen diese als allgemeine und nothwendige Bedingungen voraus. Alles also, was nicht unter die Formen der Zeit und des Raums gebracht werden kann, kann auch nicht erkannt werden, und umgekehrt, alles was sich unter diese Formen bringen läßt, kann erkannt werden.

Was

Digitized by Google

Was die dritte Erkenntnißgattung des Spinoza betrift, die er die anschauende nennt, so ist aus dem vorhergehenden leicht zu beurtheilen, was von derselben zu halten sey. Wir würden, die Natur unseres Vorstellungsvermögens gänzlich umkehren, wenn wir, wie hier Spinoza thut, das Anschauen für eine Eigenschaft des Verstandes und der Vernunft halten wollten, da es doch ein ausschließendes Eigenthum der Sinnlichkeit ist. Anschauungen sind einzelne an die Formen der Zeit und des Raumes gebundene Vorstellungen, die sich unmittelbar auf Gegenstände beziehen; oder sinnliche Vorstellungen, in wiefern sie auf ein Objekt bezogen werden; wir müssen uns dabey eines Afficirtseyns unserer Sinnlichkeit bewußt seyn. Da wir uns nun eines solchen Afficirtseyns bey dem Denken eines formalen Wesens der göttlichen Eigenschaften nicht bewußt sind, und Gott nebst dem formalen Wesen seiner Eigenschaften weder eine sinnliche Vorstellung ist, die sich auf einen Gegenstand unmittelbar bezöge, noch als so etwas angeschauet werden kann, das den Grund von der anschauenden Erkenntniß des Wesens der Dinge enthielte, so kann auch derselbe weder selbst eine Anschauung seyn, noch auch daraus eine anschauende Erkenntniß des Wesens der Dinge fließen. Gott, und seine Eigenschaften sind bloße Ideen, etwas durch Vernunft gedachtes, also blos Gegenstände, die sich unsere Vernunft selbst gebildet hat; wir sind uns bey ihnen keiner würklichen angeschauten Objekte bewußt, folglich sind sie für uns als solche Objekte schlechterdings nicht erkennbar. Alles also, was aus ihnen, als anschaulichen Objekten, geschlossen wird, ist eben so wenig ein Gegenstand unserer Erkenntniß, kann eben so wenig angeschaut und erkannt werden, als sie selbst. Wer behauptet, daß sich das Wesen der Dinge aus dem formalen Wesen der göttlichen Eigenschaften vollständig

Digitized by Google

erkennen lasse, macht transscendente Gegenstände, die sich nicht anschauen, sondern nur denken lassen, zu Erscheinungen, wodurch aller Unterschied der denkbaren und erkennbaren Dinge und der Gebrauch der Gemüthsvermögen gänzlich umgekehrt und vernichtet wird. Das Wesen Gottes und seiner Eigenschaften ist kein Gegenstand unserer Anschauung, und eben so wenig das Wesen der Dinge, das weder unmittelbar durch sich selbst, noch durch das Wesen Gottes und seiner Eigenschaften, da solche selbst unanschaulich und folglich auch unerkennbar sind, erkannt werden kann.

Hieraus erhellet denn, daß die Ursachen, aus welchen Spinoza die verschiedene Arten von Erkenntnißen und den Ursprung der Wahrheit und des Irrthums hergeleitet hat, völlig unstatthaft, und der Natur unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens gänzlich entgegen sind, und daß also auch der 41 und 42ste Satz grundlos sind.

Drey und vierzigster Satz.

Wer einen wahren Begriff hat, weiß auch zugleich, daß er ihn habe, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.

Beweis.

Ein wahrer Begriff in uns ist derjenige, welcher in Gott, in wiefern derselbe durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrükt wird, vollständig ist. (nach dem Coroll. des 11ten Satzes) Man setze nun, es sey in Gott, in wiefern er die Natur der menschlichen

Seele

Digitized by Google

Seele ausdrückt, der vollständige Begriff A.; so muß in Gott nothwendig auch der Begriff von diesem Begriff seyn, und sich eben so auf Gott beziehen, wie der Begriff A (nach dem 20sten Satze, dessen Beweis allgemein ist). Nun wir aber vorausgesetzt, daß sich der Begriff A in so fern auf Gott beziehe, als derselbe durch die Natur der Seele ausgedrükt wird; also muß auch der Begriff von dem Begriff A sich auf Gott auf eben diese Art beziehen, d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) dieser vollständige Begriff von dem Begriffe A wird in derjenigen Seele selbst vorhanden seyn, die den vollständigen Begriff A hat; wer also einen vollständigen Begriff, oder (nach dem 34sten Satze) von der Sache eine wahre Erkenntniß hat, muß auch zugleich einen vollständigen Begriff oder eine wahre Erkenntniß von seiner Erkenntniß haben, d. i. (wie für sich erhellet) er muß derselben gewiß seyn.

Scholium.

In dem Scholium zum 21sten Satze dieses Theils habe ich erklärt, was der Begriff von einem Begriff sey. Es ist aber zu merken, daß der vorhergehende Satz schon für sich deutlich genug erhellet. Denn jedermann, der einen wahren Begriff hat, weiß, daß ein wahrer Begriff die höchste Gewißheit involvire; indem einen wahren Begriff haben, nichts anders bedeutet, als eine Sache vollkommen und aufs beste erkennen; es wird auch niemand hieran zweifeln, der nicht in dem

Wahne

Digitized by Google

Wahne stehet, daß ein Begriff, gleich einem Gemälde auf der Leinwand, stumm, und keine Art und Weise zu denken, nemlich nicht das Verstehen selbst sey; und wie kann man wohl wissen, daß man eine Sache verstehe, wenn man nicht schon vorher dieselbe verstanden hat? das heist: wie kann man wissen, daß man von etwas überzeugt, gewiß sey, wenn man nicht zuvor davon überzeugt und gewiß ist? Was kann es ferner für eine klärere und gewissere Richtschnur der Wahrheit geben, als einen wahren Begriff? Fürwahr eben so, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbaret, ist auch die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst und des Irrthums. Und hiermit glaube ich alle folgende Fragen beantwortet zu haben; nemlich, wenn der wahre Begriff nur in sofern von dem falschen unterschieden wird, als man von ihm sagt, daß er mit seinem Gegenstand übereinstimme, so hat ja der wahre Begriff vor dem falschen keine Realität und Vollkommenheit voraus, indem beyde nur durch eine äußere Benennung unterschieden werden; folglich hat auch der Mensch, der wahre Begriffe hat, nichts vor dem, der nur falsche Begriffe hat, voraus? Ferner, woher es komme, daß die Menschen falsche Begriffe haben? Endlich woher man es gewiß wissen könne, daß man Begriffe habe, die ihren Gegenständen entsprechen? Auf diese Fragen, sage ich, glaube ich schon geantwortet zu haben. Denn was den Unterschied zwischen einem wahren und falschen Begriffe betrift, so erhellet aus dem 35sten Satze dieses Theils, daß

Digitized by Google

daß sich jener zu diesem verhalte, wie das Ding zum Undinge. Die Ursachen der Falschheit aber habe ich von dem 19ten bis zum 35sten Satze nebst dem Scholium desselben auf das deutlichste angezeigt; woraus auch der Unterschied erhellet, der zwischen einem Menschen, der wahre Begriffe, und dem, der nur falsche hat, obwaltet. In Ansehung der leztern Frage endlich, woher man es wissen könne, daß man einen wahren Begriff habe, der seinem Gegenstande angemessen ist? habe ich so eben zur Genüge gezeigt, daß man solches daher wisse, weil man einen Begriff habe, der mit seinem Gegenstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst sey. Hierzu kömmt noch, daß unsere Seele, in wiefern sie die Dinge wahr erkennet, ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist; (nach dem Corol. des 11ten Satzes) und folglich müssen auch nothwendig die klaren und deutlichen Begriffe der menschlichen Seele so wahr als die Begriffe in Gott seyn.

Der Grund unserer Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniß, ist von Spinoza nicht angegeben worden. Denn einmal ist das Kriterium der Wahrheit einer Vorstellung oder Erkenntniß nicht in dem Verstande Gottes zu suchen, wie der Verf. in seinem Beweiße gethan hat; da wir nicht wissen und erkennen können, wie Gott die Dinge sich vorstellt, und erkennt, welches doch vorausgehen müßte, wenn wir ein Verhältniß unserer Vorstellungen und Erkenntnisse mit den Vorstellungen und Erkenntnissen in dem Verstande Gottes erkennen und auf dieses Verhältniß die

Ueber-

Digitized by Google

Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen und Erkenntnisse gründen wollten. Wir glauben oft von der Wahrheit und Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und Erkenntnisse mit den Gegenständen derselben überzeugt zu seyn, und gleichwohl können wir uns irren und von diesen Gegenständen falsch urtheilen; wir werden also bey der Voraussetzung, daß unsere Vorstellung und Erkenntniß die richtige und wahre sey, in dem Falle, daß sie irrig wäre, entweder immer in Gefahr stehen, Gott eine falsche und irrige Vorstellung und Erkenntniß unterzuschieben, oder wir werden weder uns noch andre überzeugen können, daß unsere Erkenntniß wahr sey, wenn wir den Grund unserer Ueberzeugung von ihrer Wahrheit in Gott und den Vorstellungen Gottes von denselben Gegenständen suchen wollen.

Zweytens kann auch der Grund unserer Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen und Erkenntnisse, nach dem Scholium, nicht darin liegen, weil jedermann, der eine wahre Vorstellung oder Erkenntniß habe, wisse, daß solche die höchste Gewißheit involvire, indem eine wahre Vorstellung und Erkenntniß haben, so viel sey, als eine Sache vollkommen und aufs beste erkennen ꝛc. Spinoza dreht sich hier immer in einem Zirkel herum. Man will ja eben wissen, welches der Grund der Ueberzeugung sey, daß man eine Sache vollkommen und aufs beste erkannt habe. Um überzeugt zu seyn, meint er, daß unsere Vorstellung, unsere Erkenntniß, (unsere Idee, wie er sich ausdrükt) wahr sey, müssen wir überzeugt seyn, daß wir die Sache zuvor vollkommen und aufs beste erkannt haben. Er scheint also die Vorstellung selbst von der Erkenntniß des Gegenstandes zu unterscheiden und die Wahrheit der Vorstellung auf die Wahrheit der Erkenntniß des Gegenstandes zu gründen. Allein wir können ja schlechterdings keinen Gegenstand anders erkennen,

Digitized by Google

kennen, als in wie fern er vorgestellt wird, und die Vorstellung des Gegenstandes ist ein nothwendiger Bestandtheil der Erkenntniß; wir erkennen einen Gegenstand nur in so fern, als wir mittelst der Verstandesbegriffe sinnliche Vorstellungen auf bestimmte Gegenstände beziehen. Es bleibt also immer einerley, ob ich frage: welches ist der Grund unserer Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen? oder: welches ist der Grund unserer Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntniß eines Gegenstandes? Beydes ist Spinoza hier zu beantworten schuldig geblieben.

Da wir nicht von allen Gegenständen ohne Unterschied, sondern nur von denen, die der äussern oder innern Sinnlichkeit anschaulich sind, eine Erkenntniß haben können, so wird sich auch die Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntnisse nur auf solche, die einen durch äußere oder innere Sinnlichkeit anschaulichen Gegenstand haben, einschränken müssen. Der Grund der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Vorstellung, eines Begriffs, einer Erkenntniß von einem solchen sinnlich vorstellbaren Gegenstande, liegt unmittelbar in unserm Bewußtseyn, das uns bey der geringsten Besinnung unmittelbar unterrichtet, ob wir von dem Gegenstande entweder eine deutliche oder undeutliche Vorstellung haben, ob die Merkmale unserer Vorstellung dem Gegenstande entsprechen oder nicht, und ob sie vollständig oder unvollständig sind. Selbst in Ansehung undeutlich erkannter Gegenstände findet in so fern eine Gewißheit statt, als wir wenigstens in Ansehung ihrer bestimmen können, was sie nicht sind. Die Gewißheit unserer Erkenntniß gründet sich zuförderst auf das Bewußtseyn des Unterschieds zwischen unserem Vorstellungsvermögen, als dem Subjekt der Vorstellungen, und zwischen den Vorstellungen und dem vorgestellten Objekte selbst; und

dieses

Digitized by Google

dieses dreyfache Bewußtseyn überzeugt mich von dem würklichen Daseyn eines von meiner Vorstellung und von meinem vorstellenden Ich verschiednen und ganz unabhängigen Gegenstandes. Hiernächst aber findet auch ein eben so untrügliches Bewußtseyn statt, ob wir die Merkmale, die uns der Gegenstand in der äußern oder innern Anschauung darbietet, auch vollständig oder unvollständig, deutlich oder undeutlich aufgefaßt, ob uns dabey die Sinne nicht getäuscht und uns andere Merkmale statt der würklichen an dem Gegenstande unterscheidbaren, untergeschoben, oder ob uns die Sinne die Merkmale treu überliefert haben. Wir wissen in diesen Fällen gewiß, und sind überzeugt, daß unsere Erkenntniß von dem Gegenstande entweder wahr, oder falsch, deutlich oder undeutlich, vollständig oder unvollständig sey; und ausser diesen Modifikationen unseres Bewußtseyns läst sich schlechterdings weder in unserm Gemüthe selbst, noch in den Gegenständen ein sicheres Kriterium von der objektiven Wahrheit unserer Erkenntniß auffinden.

Da wir von den Dingen an sich, oder von dem sogenannten Wesen der Dinge keine Erkenntniß haben können, indem wir die Dinge nur in so fern, als sie Erscheinungen sind, anzuschauen vermögen, das aber, was sie an sich selbst seyn mögen, unserer Anschauung gänzlich entzogen ist; so läßt sich auch von einer solchen Erkenntniß, die keine ist, nicht fragen, ob man von der Wahrheit derselben überzeugt seyn könne; und dieses findet überhaupt bey allen außerhalb des Umfanges unserer möglichen Erfahrung liegender oder transscendenter Gegenstände statt.

Auch transscendentale Gegenstände, d. i. solche, die uns durch unser Vorstellungsvermögen selbst a priori gegeben sind, können Gegenstände unserer Vorstellungen und Erkenntniße seyn; dergleichen sind die Begriffe

und

Digitized by Google

und Anschauungen a priori an und für sich sowohl, als in Verbindung der Begriffe mit Begriffen oder Anschauungen a priori. Sie sind Fakta, die durch die Natur unseres Gemüths selbst gegeben werden, und in wie fern sie Gegenstände unserer Vorstellungen werden, schauen wir sie mittelst unserer innern Sinnlichkeit an. Wir sind uns ihrer also unmittelbar bewußt, und daß man deutliche und undeutliche, vollständige und unvollständige, wahre und falsche Vorstellungen und Erkenntnisse von ihnen und von der Art ihres Gebrauchs haben, davon zeugt die philosophische Geschichte der jetzigen Zeit in Ansehung der Urtheile über die Quellen der menschlichen Erkenntniß, über die analytischen und synthetischen Begriffe und Grundsätze und ihren Gebrauch u. s. w. daß man es aber auch zugleich zu einer völligen Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen und Erkenntnisse in Betreff transscendentaler Objekte bringen könne, davon gibt nicht blos die durch den königsbergischen Philosophen aufgestellte kritische Philosophie, sondern auch der Umstand einen genugthuenden Beweis, daß, da einmal die Gewißheit des Daseyns einer Erkenntniß von dergleichen transscendentalen Gegenständen schlechterdings nicht aus unserm Bewußtseyn weggeschaft werden kann, auch die Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was diese Gegenstände enthalten, und was durch sie möglich ist, um so zuverlässiger und unzweydeutiger seyn müsse, als hierbey gar keine Täuschung der sinnlichen Organe statt finden kann.

Vier und vierzigster Satz.

Es liegt in der Natur der Vernunft, sich die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig vorzustellen.

Digitized by Google

Beweis.

Es ist der Natur der Vernunft gemäs, die Dinge nach ihrer Wahrheit zu erkennen (nach dem 41sten Satz) nemlich (nach dem 6sten Grundsatz des 1sten Th.) so wie sie an sich sind; das heist (nach dem 29sten Satze des 1sten Theils) nicht als zufällig, sondern als nothwendig.

Erstes Corollarium.

Hieraus folgt, daß es blos von der Einbildungskraft abhänge, wenn man die Dinge sowohl in Ansehung des Vergangenen als Zukünftigen als zufällig betrachtet.

Scholium.

Wie dieses aber geschehe, will ich kürzlich erklären. Ich habe oben (in dem 17ten Satze und dessen Corol.) gezeigt, daß die Seele sich die Dinge, ob sie gleich nicht existiren, dennoch als ihr gegenwärtig vorstelle, wenn nicht Ursachen in den Weg treten, die die gegenwärtige Existenz aufheben. Hiernächst habe ich (in dem 18ten Satze) gezeigt, daß, wenn ein menschlicher Körper einmal von zwey äußern Körpern zugleich afficiret worden, und die Seele stellt sich nachmals einen von beyden vor, dieselbe sich auch sogleich des andern wieder erinnere, d. i. beyde als gegenwärtig betrachte, wenn nicht Ursachen eintreten, die ihre gegenwärtige Existenz ausschliessen. Uebrigens zweifelt niemand daran, daß wir

Digitized by Google

wir uns auch die Zeit vorstellen, aus dem Grunde nemlich, weil wir uns vorstellen, daß sich einige Körper langsamer, oder schneller, oder mit gleicher Geschwindigkeit fortbewegen. Man setze also, ein Knabe habe gestern zum erstenmal am Morgen Petrum, zu Mittage aber Paulum und Abends den Simeon, heute Morgens aber wieder Petrum gesehen; so erhellet aus dem 8ten Satze, daß, so bald er das Morgenlicht erblickt, er auch sogleich in seiner Einbildungskraft die Sonne eben den Theil des Himmels, wie Tags zuvor, durchlaufen sehen, oder sich den ganzen Tag und zugleich mit der Morgenzeit Paulum, mit dem Mittage Petrum, und mit dem Abend den Simeon vorstellen werde, d. i. er wird sich die Existenz des Paulus und Simeons in Beziehung auf eine künftige Zeit vorstellen; hingegen aber, wenn er am Abend den Simeon sieht, wird er den Paulus und Petrus auf eine vergangene Zeit beziehen, indem er nemlich beyde zugleich mit der vergangenen Zeit sich in der Einbildungskraft vorstellt; und diese Vorstellung wird um desto gewisser und beständiger erfolgen, je öfterer er jene Personen in derselben Ordnung sieht. Trüge es sich nun einmal zu, daß jener Knabe an einem andern Abend statt des Simeons den Jakob sähe, so wird er sich am folgenden Tage mit dem Abend bald den Simeon, bald den Jakob, nicht aber beyde zugleich in der Einbildungskraft vorstellen; denn es wird vorausgesezt, daß er nur einen von beyden, nicht aber beyde zugleich am Abend gesehen habe. Seine Einbildungskraft wird

Digitized by Google

also hin und her schwanken und mit der künftigen Abendzeit bald diesen bald jenen sich vorstellen, d. i. keinen von beyden gewiß, sondern wenn sie sich einen oder den andern künftig vorstellt, so wird dieses blos zufällig seyn. Und eben dieses Schwanken der Einbildungskraft wird statt finden, wenn die Vorstellungen derselben Dinge betreffen, welche wir auf eben diese Art mit Beziehung auf die vergangene oder gegenwärtige Zeit betrachten, folglich werden wir uns auch die sowohl auf die gegenwärtige als auf die vergangene oder zukünftige Zeit bezogenen Dinge als zufällig vorstellen.

Zweytes Corollarium.

Es liegt in der Natur unserer Vernunft, sich die Dinge unter einem Bilde der Ewigkeit (sub quadam aeternitatis specie) vorzustellen.

Beweis.

— Denn es liegt in der Natur der Vernunft, sich die Dinge als nothwendig, nicht aber als zufällig vorzustellen (nach dem vorhergehenden Satze). Diese Nothwendigkeit der Dinge erkennet aber die Vernunft (nach dem ten Satze) nach der Wahrheit, d. i. (nach dem 6ten Grundsatze des 1sten Th.) wie sie an sich ist. Nun ist aber diese Nothwendigkeit der Dinge (nach dem 16ten Satze des 1sten Th.) die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst; also liegt es auch in der Natur der Vernunft, die Dinge unter diesem Bilde der Ewigkeit

Digitized by Google

keit sich vorzustellen. Hierzu kömmt, daß die Vernunft auf Begriffen beruht, (nach dem 38sten Satze) die das, was allen gemein ist, ausdrücken, die (nach dem 37sten Satze) das Wesen von einem einzelnen Dinge erklären und deswegen auch ohne alle Beziehung auf Zeit, sondern blos unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit, gedacht werden müssen.

Was den Satz selbst betrift, so gründet er sich auf die grundlose Behauptung, daß die Dinge nach der Wahrheit zu erkennen, eben so viel sey, als sie so zu erkennen, wie sie an sich sind. Wir würden aber auf alle wahre Erkenntniß auf immer Verzicht thun müssen, wenn sie einzig von dieser Bedingung abhängen sollte, da solche um deswillen schlechterdings nicht erfüllt werden kann, weil zur Erkenntniß etwas Angeschautes, das begriffen wird, gehört; Dinge an sich aber nicht angeschaut, folglich auch nicht begriffen werden können. Die Dinge können nur als Erscheinungen, nur in so fern, als sie angeschauet werden, Gegenstände unserer Erkenntniß seyn.

Es liegt keinesweges in der Natur unserer Vernunft, sich die Dinge ausschließlich als nothwendig vorzustellen. Denn da wir uns die Dinge nicht nach dem, was sie an sich sind und seyn mögen, sondern nur nach dem, wie sie uns erscheinen, vorstellen, so können wir auch schlechterdings nicht wissen, in wie fern sie als Dinge an sich eines von andern Dingen unabhängigen Daseyns genießen; vielmehr erkennen wir, daß das Daseyn der Dinge als Erscheinungen, immer das Daseyn andrer Dinge als Erscheinungen voraussetzt, und ein absolutes von keiner Bedingung abhängendes nothwendiges Daseyn der Gegenstände der Sinnenwelt ist für uns gar nicht erkennbar. Wir erkennen also das Das

Digitized by Google

seyn der Dinge nur als zufällig, oder, welches einerley ist, als hypothetisch nothwendig, in wie fern das Daseyn eines Dinges als Erscheinung nothwendig gesetzt werden muß, wenn ein andres vorhergehendes als Ursach gesetzt wird. Und ob es gleich zur Natur unseres Verstandes gehört, den Begriff der Nothwendigkeit zu haben, so folgt doch daraus nicht, daß man sich die Dinge der Sinnenwelt auch als absolut nothwendig, ihrer Existenz nach, denken müsse. Ueberdieß ist dieser Begriff auch von einem blos regulativen Gebrauche, um in Beziehung auf denselben uns die Welt denken zu können. An sich ist er auch ohne allen Inhalt und gewährt gar keine Erkenntniß. Dieses bewürkt er nur, wenn er auf Anschauungen, die Erscheinungen entsprechen, angewendet wird. Dann aber legt dieser Begriff die Eigenschaft des Unbedingten völlig ab, und die Nothwendigkeit modificirt sich vermöge des Gesetzes der Caussalität, zu einer blos hypothetischen, oder Naturnothwendigkeit, welche mit der empirischen Zufälligkeit gleich viel bedeutet.

Hieraus lassen sich denn die Folgerungen, die der Verfasser in den beyden Corollarien aus diesem Satze gezogen hat, leicht beurtheilen.

Es hängt nicht von der Einbildungskraft ab, die Dinge, sowohl in Ansehung des Vergangenen als des Zukünftigen, als zufällig zu betrachten, sondern der Grund davon liegt in der Einrichtung unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens selbst, das, wenn es sich durch Vorstellungen und Erkenntnisse würksam äussern soll, ausser den a priori in ihm liegenden Begriffen, nothwendig Anschauung erhalten, sinnlich afficirt seyn muß. Zufälligkeit ist aber nicht weniger ein reiner Verstandesbegriff, als der ihm entsprechende Begriff der Nothwendigkeit und gibt nicht minder ein reales, objektives

Erkennt-

Digitized by Google

Erkenntniß, wenn er auf Gegenstände der Sinnenwelt angewendet wird. Dieses Erkenntniß ist also keine Folge der Einbildungskraft und nicht etwas blos Eingebildetes, da das Materiale desselben würklichen, anschaulichen, erfahrbaren Gegenständen entspricht, die nicht erkannt werden könnten, wenn sie in der bloßen Anschauung gegeben, und nicht auch das Mannichfaltige ihrer Anschauung zugleich mittelst eines Verstandesbegriffs in die Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt würde. Einbildung verdient aber nur dasjenige genennt zu werden, dessen blos gedachter oder blos denkbarer Gegenstand so vorgestellt wird, als ob er in der Anschauung gegeben, als ob er eine wahre Erscheinung wäre.

Der Inhalt des zweyten Coroll. wird vielleicht manchem Leser deutlicher werden, wenn wir ihn so vorstellen: wir erkennen die Dinge, wie sie an sich sind, oder als wahr; als solche schliessen sie alles Erkennen von Zufälligkeit und Veränderung oder Abwechselung aus, mithin sind sie als solche, nothwendig und unveränderlich, nun ist aber das Nothwendige und Unveränderliche ewig, folglich stellen wir uns die Dinge, in wiefern wir sie an sich betrachten, als ewig vor.

Ohne mich hier auf eine Widerlegung des Beweises des Verfassers einzulassen, wissen meine Leser schon, daß das Ding an sich nichts Anschauliches, folglich nichts Erkennbares, sondern nur ein Etwas in der bloßen Vorstellung, dem kein Gegenstand in der Anschauung entspricht, ein blos eingebildetes ideales Etwas sey, mit dem sich zwar Verstandesbegriffe verbinden lassen, aus welcher Verbindung aber nur Kinder entspringen, die die Natur ihrer Eltern an sich haben — weniger als Schattenbilder, ohne die mindeste Realität, Gedankendinge, wie die Ideen und Verstandesbegriffe an und für sich allein sind.

Digitized by Google

Eine solche Verbindung kann das Gemüth allerdings zu Stande bringen, das beweisen so viele Metaphysiken und selbst das transscendente Lehrgebäude des Spinoza. Aber wie will man beweisen können, daß aus diesem Gebrauch und aus dieser Verbindung der Verstandesbegriffe und Ideen Erkenntniß, und noch dazu wahre, objektive Erkenntniß erwachse, daß hingegen aus der Anwendung der Begriffe a priori auf Anschauungen nichts als Irrthümer in unserer Erkenntniß entspringen, und daß mit Aufgebung alles constitutiven Gebrauchs der Vernunftideen alle wahre Erkenntniß zugleich aufgegeben werden müsse? Es kömmt nicht blos darauf an, ob unser Gemüth die a priori in ihm vorräthigen Begriffe und Ideen zu verbinden, und was es dadurch zu thun vermag, sondern hauptsächlich darauf, ob das, was es dadurch hervorbringt, auch fähig ist, nicht blos als subjektiv in ihm selbst, sondern als ein ausser ihm und seinen Vorstellungen vorhandenes Objekt erkannt zu werden.

Fünf und vierzigster Satz.

Ein jeder Begriff von irgend einem existirenden Körper oder einzelnem Dinge involvirt nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes.

Beweis.

Der Begriff eines einzelnen würklich existirenden Dinges involvirt nothwendig sowohl das Wesen, als das Daseyn dieses Dinges. (nach dem Coroll. des 3ten Satzes) Nun können aber einzelne Dinge (nach dem 15ten Satze des 1sten Th.) ohne Gott nicht gedacht wer-

Digitized by Google

werden; sondern weil sie (nach dem 6ten Satze) Gott zur Ursach haben, in wie fern er unter einem Attribute, von welchem die Dinge selbst die Modi sind, betrachtet wird, so müssen nothwendig auch die Begriffe derselben (nach dem 4ten Grundsatz des 1sten Th.) den Begriff ihres Attributs, d. i. (nach der 6ten Defin. des 1sten Th.) Gottes ewiges und unendliches Wesen involviren.

Scholium.

Ich verstehe unter Existenz nicht die Dauer, oder die Existenz abstrakt und als eine gewisse Art von Größe gedacht. Denn ich rede von der Natur der Existenz selbst, die den einzelnen Dingen deswegen zugeeignet wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise folgt. (S. den 16ten Satz des 1sten Th.) Die Rede ist hier, wie gesagt, von der Existenz der einzelnen Dinge selbst, in wie fern sie in Gott sind. Denn obgleich ein jedes derselben von einem andern einzelnen Dinge bestimmt wird, auf eine gewisse Art zu existiren; so folgt doch die Kraft, durch welche ein jedes in der Existenz beharret, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. (man s. über diesen Gegenstand das Coroll. zum 24sten Satz des 1sten Theils nach).

Die Begriffe von existirenden Dingen setzen die Anschauung dieser Dinge, ein Afficirtseyn von denselben, voraus; wir sind uns aber keines Afficirtseyns, folglich auch keiner Anschauung der Dinge, wie sie an

Digitized by Google

sich oder in wiefern sie Modifikationen göttlicher Attribute sind, oder des Wesens der Dinge, sondern nur eines Afficirtseyns und einer Anschauung, in wie fern sie uns erscheinen, bewußt; folglich kann auch in dem Begriff oder in der Vorstellung, die wir uns von Dingen machen, dasjenige, was die Dinge zu Modifikationen der göttlichen Attribute macht, nicht enthalten seyn. Von alle dem, was wir vermöge unserer innern oder äussern Sinnlichkeit nicht anzuschauen vermögen; können wir gar kein Erkenntniß erlangen, und in wie fern unser innerer Sinn durch Ideen und Verstandesbegriffe, die wir zu Gegenständen unserer Vorstellung machen, afficirt wird, vermissen wir ein Objekt, das ausser unserer Vorstellung existirt, und die Sache bleibt ein bloßes Gedankenwesen; und dies ist der Fall, worin sich Spinoza mit seinem Dinge an sich, seinem Wesen des Dinges, seinem Dinge, als Modifikation einer göttlichen Eigenschaft betrachtet, befindet.

Ueberdies ist auch der Begriff eines Dinges als Würkung ganz unabhängig von dem Begriffe eines andern Dinges als seiner Ursache; und es trägt zur deutlichen Erkenntniß einer Sache, als Erscheinung, nichts bey, wenn ich sie in Rücksicht auf ihre Entstehung aus irgend einem andern Dinge betrachte; ja selbst in Beziehung auf das Causalverhältniß der Dinge werden wir vermöge der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens, das an Sinnlichkeit gebunden ist, nicht auf Gott, sondern auf andere vorhergehende sinnlich vorstellbare Dinge, als Ursachen der nachfolgenden, hingewiesen, und wenn wir die Dinge der Sinnenwelt als Würkungen einer höchsten Ursach betrachten, so ist dieses eine bloße Idee, die unsere Erkenntniß nicht erweitert, indem wir uns eines solchen Causalverhältnisses zwischen Gott und den erschaffnen Dingen gar nicht als etwas objek-

Digitized by Google

objektivem, ausser unserer Vorstellung existirenden bewußt sind, sondern diese Idee ist blos regulativ, d. i. sie soll blos dazu dienen, die Erscheinungen der Sinnenwelt in einen systematischen Zusammenhang zu bringen.

Der Ausdruck, daß ohne Gott nichts seyn und gedacht werden könne, bezieht sich höchstens nur auf die Abhängigkeit des Daseyns der Dinge von Gott, d. i. die Möglichkeit, sich ein würkliches, existirendes Ding vorzustellen, setzt sein Daseyn voraus, und da dieses Daseyn von Gott abhängig ist, so denke ich mir auch, sobald ich mir das Ding als existirend vorstelle, Gott zugleich als die Ursach desselben. Wenn man also auch zugäbe, daß kein Ding in diesem Sinne ohne Gott seyn und gedacht werden könnte, wiewohl auch hievon kein Beweis weder durch spekulative Vernunft, noch aus der Erfahrung geführt werden kann; so folgt doch daraus noch nicht, daß nicht auch die Dinge an und für sich selbst als Erscheinungen und in wie fern sie blos angeschauet werden, ohne Rükſicht auf irgend eine Causalverknüpfung, betrachtet werden könnten. Das, was an dem Dinge so etwas, das Gott zukäme, seyn mag, kann kein Gegenstand meiner Anschauung, folglich auch nicht meiner Erkenntniß seyn. Selbst darin, daß das Ding in seiner Existenz beharret, ist nichts, was wir als Gott zugehörig, oder in Gott befindlich anzuschauen vermöchten.

Sechs und vierzigster Satz.

Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jeder Begriff involvirt, ist adäquat und vollkommen.

Be-

Digitized by Google

Beweis.

Der Beweis des vorhergehenden Satzes ist allgemein, und man mag eine Sache entweder als einen Theil, oder als ein Ganzes betrachten, so wird der Begriff dieser Sache, entweder als eines Ganzen oder als eines Theils (nach dem vorhergehenden Satze) das ewige und unendliche Wesen Gottes involviren. Dasjenige also, was eine Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes gibt, ist allen gemein, und befindet sich sowohl in dem Theile, als in dem Ganzen, folglich wird (nach dem 38sten Satze) diese Erkenntniß auch adäquat seyn.

Wir haben in der Anmerkung zum vorhergehenden Satze gezeigt, daß der Begriff eines jeden einzelnen Dinges das ewige und unendliche Wesen Gottes nicht in sich begreifen oder involviren könne. Wenn nun überhaupt unmöglich ist, daß ein Begriff von irgend einem endlichen Dinge ein Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes in sich fasse, so kann es auch kein solches Erkenntniß geben, das adäquat und vollkommen wäre.

Sieben und vierzigster Satz.

Die menschliche Seele hat eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.

Digitized by Google

Beweis.

Die menschliche Seele hat (nach dem 22sten Satze) Begriffe, aus welchen sie sich, sich selbst, (nach dem 23sten Satze) ihren Körper, (nach dem 19ten Satze) und die Körper ausser ihr (nach dem Corol. des 16ten Satzes und nach dem 17ten Satze) als würklich existirend vorstellt; folglich hat sie auch (vermöge des 45 und 46sten Satzes) eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.

Scholium.

Hieraus erhellet, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sey. Denn da alles in Gott ist und durch Gott gedacht werden muß, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntniß vieles, was wir adäquat erkennen, herleiten und zu jener dritten Gattung der Erkenntniß gelangen können, wovon in dem 2ten Scholium des 40sten Satzes dieses Theils geredet worden, und von deren Vortrefflichkeit und Nutzen im fünften Theile dieses Werks zu handeln Gelegenheit seyn wird. Daß aber die Menschen von Gott keine eben so deutliche Erkenntniß haben, als solches bey den gemeinen Begriffen der Fall ist, rühret daher, daß sie sich Gott nicht in der Einbildungskraft vorstellen können, wie die Körper, und daß sie den Namen Gott mit Bildern von Dingen verknüpft haben, die man zu sehen pflegt, welches sich bey den Menschen kaum vermeiden läßt, da sie ohne Unterlaß von äußern Körpern affi-

Digitized by Google

afficirt werden. In der That bestehen auch die meisten Irrthümer darin, daß man den Dingen die Namen nicht richtig beylegt. Denn wenn einer sagt, die Linien, die aus dem Mittelpunkte des Zirkels zu dem Umkreise desselben gezogen werden, wären ungleich, so versteht er sicher, wenigstens in diesem Augenblicke, unter dem Zirkel etwas anders als die Mathematiker. So haben auch die Menschen, wenn sie einen Fehler im Rechnen begehen, andre Zahlen im Sinne, als sie auf das Papier setzen. In Ansehung dessen also, was sie in Gedanken haben, irren sie in der That nicht; sie scheinen aber gleichwohl zu irren, weil man glaubt, sie hätten die Zahlen, die auf dem Pappier stehen, auch in ihren Gedanken. Denn ausser dem würden wir so wenig glauben, daß sie irrten, als ich glaubte, derjenige habe sich geirret, den ich neulich rufen hörte, daß sein Hof in des Nachbars Henne geflogen sey; weil ich nemlich seinen Sinn ganz wohl zu verstehen glaubte. Hieraus entspringen aber die mehresten Streitigkeiten; weil nemlich die Menschen ihre Gedanken nicht recht ausdrücken oder immer einer den Sinn des andern falsch auslegt. Denn indem sie sich am meisten widersprechen, so verbinden sie in der That mit ihren Ausdrücken entweder einerley oder verschiednen Sinn, so, daß die Irrthümer und Ungereimtheiten, die sie bey dem andern zu finden glauben, in der That nicht vorhanden sind.

Der

Digitized by Google

Der Inhalt dieses Satzes ist mit dem des vorigen einerley, nur daß dort der Beweis aus den das Wesen Gottes involvirenden Begriffen, von den existirenden Dingen überhaupt, hier hingegen aus den Begriffen der Gattungen, in welche Spinoza die Dinge eintheilt, geführet wird.

Aber auch von den Gattungen der Dinge gilt, was von den Dingen überhaupt galt. So wenig der Begriff der existirenden Dinge überhaupt, das Wesen Gottes und ein adäquates und vollkommenes Erkenntniß desselben involvirte, so wenig involviren es auch die Begriffe, die die Seele von sich selbst, von ihrem Körper und von den ausser ihr existirenden Dingen bildet, und zwar aus demselben Grunde. Keiner dieser Begriffe enthält ein solches Mannichfaltiges, das sich in der Anschauung auf etwas anderes, als auf die vorgestellte Sache selbst, bezöge. Ja was insbesondere den Begriff betrift, den unsere Seele von sich selbst haben soll, so sind wir uns des Wesens derselben auf keine Weise bewußt, wir mögen diesem Dinge Namen geben, wie wir wollen, wir erkennen nur Würkungen des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens.

Wir leugnen also, was der Verfasser im Schol. behauptet, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sey. Denn es ist ganz was anders, zu sagen, daß die Menschen eine Vorstellung, eine Idee von Gott haben, als zu sagen, daß allen Menschen das Wesen Gottes bekannt sey, d. i. alle eine Erkenntniß desselben hätten. Und da die Erkenntniß des Wesens Gottes sich auf die von dem Verfasser sogenannten allen Menschen gemeinschaftlichen Begriffe, die ihm die alleinige Quelle der Wahrheit, so wie im Gegentheil die allgemeinen und transscendentalen die Quellen aller Irrthümer sind, gründet, so dürfte Spi-

noza

Digitized by Google

noza eigentlich gar nicht, wie er doch gethan hat, annehmen, daß es Menschen gebe, die von Gott keine eben so deutliche Erkenntniß hätten, als solches bey den gemeinschaftlichen Begriffen der Fall sey; denn nach ihm fließt ja die Erkenntniß des Wesens Gottes und seiner Ewigkeit aus den gemeinschaftlichen Begriffen; diese sind ihm aber allein die Quellen aller Wahrheit, d. i. nach ihnen erkennet man die Dinge, wie sie an sich sind; das Wesen Gottes und seine Ewigkeit müste also auch von einem jeden, wer er auch seyn möchte, vollständig und vollkommen erkannt werden können, und eine undeutliche, verworrene Erkenntniß Gottes müste ein Unding, diese Erkenntniß müste immer nur eine deutliche seyn, die Einbildungskraft und die Sinne möchten dabey ihr Gaukelspiel treiben, wie sie immer wollten; durch nichts dürfte die einmal deutliche Erkenntniß von dem göttlichen Wesen getrübt und verfinstert werden können; sie würde beständig bleiben müssen, was sie einmal nothwendig nicht anders seyn könnte, eine deutliche Erkenntniß, man mag dem Wesen Gottes nun Bilder und Namen unterschieben, was für welche man wolle. So aber muß Spinoza doch selbst eingestehen, daß es gleichwohl anders ist, daß man sich auch dunkle, verworrene Vorstellungen von Gottes Wesen machen könne, und wenn er ganz mit der Sprache hätte herausgehen können oder wollen, so würde er offenherzig haben bekennen müssen, daß der Mensch von dem Wesen Gottes eigentlich gar keine Erkenntniß haben, obgleich sich Gott gar wohl denken könne; dann aber würde er genöthiget worden seyn, sein Lehrgebäude wieder auseinander zu legen, und so die zerlegten Theile, gleich ähnlichen mechanischen Kunstwerken von ewig seyn sollender Bewegung, ihrem Schicksale und dem Raube der Zeit zu überlassen.

Acht

Digitized by Google

Acht und vierzigster Satz.

In der Seele giebt es keinen unbedingten oder freyen Willen; sondern, um dieses oder jenes zu wollen, wird sie von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer andern Ursache bestimmt ist und diese wieder von einer dritten, und so fort ins Unendliche.

Beweis.

Die Seele ist eine gewisse und bestimmte Weise zu denken (nach dem 11ten Satz) sie kann also nicht die freye Ursach ihrer Handlungen seyn, (nach dem 2ten Corol. des 17ten Satzes des 1sten Th.) oder sie kann kein unbedingtes Vermögen zu wollen, und nicht zu wollen haben; sondern muß, um dieses oder jenes zu wollen, (vermöge des 28sten Satzes des 1sten Th.) von einer Ursache bestimmt werden, die auch von einer andern Ursache bestimmt worden ist, und diese wieder von einer andern. u. s. w.

Scholium.

Auf gleiche Weise wird auch bewiesen, daß die Seele kein unbedingtes Vermögen zu verstehen, zu begehren, zu lieben u. s. w. habe. Es folgt hieraus, daß diese und ähnliche Vermögen entweder völlig erdichtet, oder weiter nichts als metaphysische oder allgemeine Wesen sind, die man aus den besondern Dingen zu bilden pflegt; daß sich also Verstand und

Digitized by Google

Wille zu dieser oder jener Vorstellung, oder zu diesem oder jenem Wollen eben so verhalten, wie die Steinheit (lapideitas) zu diesem oder jenem Stein, oder wie der Mensch zu einem bestimmten Individuum von Menschen. Die Ursach aber, warum sich die Menschen für frey halten, habe ich im Anhange zum ersten Theile dargelegt. Ehe ich jedoch weiter fortfahre, muß ich hier noch anmerken, daß ich unter dem Willen das Vermögen, etwas zu bejahen und zu verneinen, keineswegs aber eine Begierde, verstehe; ein Vermögen nemlich, nach welchem die Seele das, was wahr oder falsch ist, bejahet oder verneinet; aber keine Begierde, vermöge welcher die Seele etwas begehrt oder verabscheut. Nachdem ich aber bewiesen habe, daß diese Vermögen allgemeine Begriffe sind, die von den besondern Dingen, aus welchen wir sie bilden, nicht verschieden sind, so muß nunmehr noch untersucht werden, ob die würklichen Aktus des Wollens mehr als bloße Begriffe von Dingen sind. Es muß, sage ich, untersucht werden, ob es in der Seele noch eine andere Bejahung und Verneinung gebe, ausser der, welche der Begriff, als ein solcher, involvirt; worüber der folgende Satz und die 3te Definition in diesem Theile nachzusehen sind, damit man den Gedanken nicht in ein Gemälde verwandle. Denn unter Begriffen verstehe ich nicht Bilder, wie sie auf dem Grunde des Auges, oder, wie andre wollen, in der Mitte des Gehirns entstehen; sondern ich verstehe darunter das, was den Inhalt beym Denken (cogitationis conceptus) ausmacht. Der

Digitized by Google

Der Satz, daß es in der Seele keinen unbedingten oder freyen Willen gebe, gründet sich auf die Behauptung, daß die Seele eine gewisse und bestimmte Modifikation des Denkens sey; da nun Modifikationen zu ihrer Entstehung immer wieder andere Modifikationen voraussetzen, die den Grund der Existenz der nachfolgenden enthalten, so kann die Seele oder der bestimmte Modus des Denkens die Ursach ihrer Handlungen nicht in sich selbst, sondern muß dieselbe in andern vorhergehenden Denkweisen haben.

Es ist aber gezeigt worden, einmal, daß wir uns dessen, was die Seele an sich ist, nie bewußt werden können, daß wir folglich von ihrem Wesen kein Erkenntniß haben können, da ein Haupttheil dieser Erkenntniß, nemlich die einem sinnlich afficirenden Gegenstande entsprechende Anschauung mangelt; und daß also kein Grund vorhanden sey, das Wesen der Seele blos in einen Modus des Denkens zu setzen. Zweytens aber ist gezeigt worden, daß die Modi des Denkens, die Vorstellungen und Begriffe, bloße Produkte sind, die gewisse Vermögen im Gemüthe voraussetzen, und daß sie von diesen Vermögen selbst im Bewußtseyn unterschieden werden, mithin diese Vermögen nicht selbst ausmachen. Wir sind uns zugleich der Würkungen der Gemüthsvermögen, und dieser Gemüthsvermögen, der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, der Urtheilskraft ꝛc. unmittelbar bewußt, ob wir gleich nicht im Stande sind, die Natur oder das Wesen des Subjekts zu bestimmen und zu erkennen, dem diese Vermögen angehören. Letztere sind wahre Fakta, die durch die intellektuelle Natur des Menschen selbst gegeben sind, und die sich dem Bewußtseyn desselben bey dem geringsten Nachdenken über sich selbst von selbst aufdringen. Und ob gleich das Daseyn einer Sinnenwelt die conditio sine qua non der Würksamkeit der menschlichen Gemüthsvermögen ist, so folgt doch daraus nicht, daß das menschliche Gemüth

Digitized by Google

und seine Vermögen in Ansehung ihrer **Würklichkeit** von derselben abhänge, und daß es darum der Vernunft unmöglich sey sich durch sich selbst nach eigenen Gesetzen und unabhängig von den physischen Gesetzen bestimmen zu können.

Da wir uns nun des Unterschieds der einzelnen Willensbestimmungen, so wie der einzelnen Vorstellungen, von den ihnen beyden entsprechenden Vermögen des Gemüths bewußt sind, und diese Vermögen als die Bedingungen der Möglichkeit und Würklichkeit der einzelnen Vorstellungen und Willensbestimmungen, auch dann, wenn letztere noch nicht vorhanden sind, durch unser eigenes Bewußtseyn anzuerkennen genöthiget werden, so kann man auch nicht behaupten, daß diese Vermögen oder Kräfte entweder ganz etwas Erdichtetes, oder blos metaphysische und allgemeine Dinge, wie sich **Spinoza** in dem Scholium ausdrückt, wären. Denn wären sie das, so könnten sie weiter nichts als bloße Vorstellungen, Gedankenwesen seyn, die schon da wären, ohne gedacht und begriffen zu werden. Ueberhaupt sobald wir dem, was in uns denken, begreifen, wollen mag, die Vermögen zu denken, zu begreifen, zu wollen nehmen, sobald fällt auch alle Selbstthätigkeit und alles Bewußtseyn hinweg, und die Worte denken, begreifen, wollen sind ein leerer Schall ohne Sinn, und **Spinoza** selbst muß seinen Begriff von Conceptus der ihm ein Thun der Seele anzeigt, aufgeben. Denn wenn die Vermögen der Seele etwas blos Erdichtetes, Eingebildetes wären, könnte man ihr schlechterdings nicht das Prädikat der Selbstthätigkeit beylegen, sondern sie wäre etwas blos leidendes, ein Bewußtseynloses Etwas, in welchem sich die Vorstellungen, wie Bilder in einem Spiegel, befänden.

Uebrigens macht sich unser Verfasser einen ganz unrichtigen Begriff von dem Willen, wenn er in dem Scholio sagt, daß er darunter nicht eine Begierde etwas zu begehren

Digitized by Google

ren und zu verabscheuen, sondern kein solches Vermögen verstehe, nach welchem die Seele bejahet oder verneinet, was wahr oder was falsch sey.

Ausser dem, daß, da dem Verfasser Vermögen nichts weiter als Einbildungen oder allgemeine Begriffe sind, der Wille, so wie er sich ihn vorstellt, ebenfalls nur etwas Eingebildetes und ein bloßes Gedankending ohne objektive Realität wäre, da er ihn ein Vermögen nennt, kann auch diese Definition, in dem Falle, daß der Wille als ein würkliches Vermögen angenommen wird, darum nicht gelten, weil der Beyfall, den wir der Wahrheit ertheilen, und der Tadel, oder die Mißbilligung, womit wir den Irrthum belegen, bloße Urtheile unseres Verstandes sind. Der Wille aber ist kein Urtheil unseres Verstandes, wir urtheilen nicht in und mit der Bestimmung unseres Willens, obwohl die Bestimmungen unseres Willens sich nach den Urtheilen unseres Verstandes richten können. Urtheile aber und seinen Willen nach den Urtheilen des Verstandes bestimmen, sind zwey ganz verschiedene Aktus, von welchen der eine, nemlich das Urtheil, dem andern, nemlich der Willensbestimmung, jederzeit vorausgeht; nie aber ist ein Urtheil in den Bestimmungen des Willens selbst enthalten. Daß beyde Aktus ganz von einander verschieden sind, erhellet auch noch daraus, daß sich über die Willensbestimmungen selbst entweder beyfällig oder misbilligend, oder bejahend und verneinend urtheilen läßt, welches eben so wenig geschehen könnte, wenn die Willensbestimmung schon ein Urtheil in sich begriffe, als es möglich wäre, sich nach einem Urtheil zu bestimmen, wenn in dem Urtheile selbst schon die Bestimmung des Willens läge. Denn beyde, Urtheil und Willensbestimmung, machten alsdann nur einen einzigen Aktus aus, mithin könnte auch keine von beyden die Folge oder Ursach des andern seyn.

Digitized by Google

Dieser Prüfung will ich eine kurze Darstellung der verschiedenen im Begriffe des Begehrungsvermögens (im allgemeinen Sinne oder des Willens überhaupt enthaltenen Verrichtungen, nach dem durch die kritische Philosophie eingeführten und auf eine genaue Untersuchung und Absonderung des menschlichen Gemüthsvermögen gegründeten Bestimmungen, vorhergehen.

Jedes lebendige Wesen besitzt ein Vermögen, sich nach Vorstellungen zu bestimmen, Handlungen diesen Vorstellungen gemäs wirklich zu machen, und dieses Vermögen heißt Begehrungsvermögen überhaupt, oder im allgemeinsten Verstande des Worts. Auch die Thiere nehmen an demselben Theil. Durch den Sinn werden sie sinnlich afficirt, und diese Vorstellungen bestimmen sie zur Wirklichmachung einer Handlung, zur Befriedigung ihrer sinnlichen und sich zu sättigen.

Das Begehrungsvermögen überhaupt, oder der Wille in der allgemeinsten Bedeutung, begreift alle Arten unter sich, wie sich der Wille bestimmen läßt, und in der menschlichen Natur sind sie insgesammt vereiniget, indeß den Menschen nur eine Art der Willensbestimmungen, nemlich diejenige, die nicht von einem sinnlichen Eindruk abhängen, zukommt.

Wenn man insbesondere das Begehrungsvermögen des Menschen überhaupt betrift, so besitzt derselbe nicht blos die Fähigkeit sinnlich, es sey nun durch sich selbst innerlich, oder durch äussere Gegenstände, afficirt zu werden, sondern auch die Vernunft, oder das Vermögen, nach Vorstellungen von Gesetzen zu handeln, durch welche jene Gegenstände diesen Gesetzen gemäs hervorgebracht werden.

Jedes von diesen Begehrungsvermögen überhaupt in seiner Art, durch Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit gewisser Gegenstände oder Handlungen zu

Digitized by Google

zu werden, es aber in Rükſicht auf das Begehrungsvermögen und die Bestimmung desſelben zweyerley Vorſtellungsarten gibt, nemlich empiriſche, durch unmittelbar ſinnliche Eindrücke entſtanden; und vernünftige, oder Vorſtellungen von Principien oder Geſetzen, die a priori in der Vernunft ſelbſt bestimmt und von ſinnlichen Eindrüken ſchlechterdings unabhängig ſind; ſo heiſt das Begehrungsvermögen im erſten Falle, und wenn es blos durch ſinnliche Eindrüke, ohne Mitwürkung der praktiſchen Vernunft, zum Handeln bestimmt wird, thieriſche Willkühr, im zweyten Falle hingegen, wenn es blos durch Vorſtellungen von Geſetzen der prakt. Vernunft, und ohne allen Einfluß der Gefühle des Vergnügens und Misvergnügens bestimmt wird, heiſt es reiner, abſolut freyer Wille, Wille im eigentlichen Sinne. Weil aber in der menſchlichen Natur die empiriſchen Vorſtellungen mit den Vorſtellungen der praktiſchen Vernunftgeſetze vermiſcht ſind, dergeſtalt, daß ſich der Menſch keiner von beyden gänzlich entſchlagen kann; ſo entſteht daraus eine dritte Art des Begehrungsvermögens, welche freye, ſinnliche Willkühr genannt wird, und die alsdann thätig iſt, wenn neben den ſinnlichen Eindrüken, auch vernünftige Ueberlegungen und Bewegungsgründe Einfluß auf die Beſtimmung des Begehrungsvermögens haben; wir handeln hier zwar nach empiriſchen Bewegungsgründen, aber ſchreiben uns auch zugleich durch unſere Vernunft und in dem Bewußtſeyn ihrer Geſetze und Zwecke die rechten Mittel zur Würklichmachung des Gegenſtandes und der Handlung unſeres Willens und das Maas vor, wie weit die Handlung und der Gegenſtand würklich gemacht werden ſollen.

Unſer Wille iſt alſo in ſofern in allem Betrachte frey, als in unſerer Vernunft ein Vermögen liegt, ſich ſelbſt und mit Abweiſung aller empiriſchen Bewegungsgründe, die ſich gegen ſie emporſtehnen möchten, zu Handlungen zu

Digitized by Google

bestimmen, und eine Handlung ist absolut frey, wenn sie blos durch die reine praktische Vernunft hervorgebracht worden ist. Und daß es einen solchen freyen Willen gebe, mithin die Vernunft an und für sich fähig sey, sich nach ihren eigenen von allen sinnlichen Antrieben unabhängigen Gesetzen zu bestimmen, davon überzeugt uns das Daseyn der moralischen Gesetze, deren wir uns nicht blos als Triebfedern unseres eigenen Willens, sondern auch als Gegenstände unseres innigsten Interesse, und als Grundlagen unserer Beurtheilungen eigener und fremder Handlungen bewußt sind; und daraus, daß gewöhnlich nicht nach dem moralischen Gesetze gehandelt wird, kann eben so wenig auf ein Nichtdaseyn eines absolut freyen Willens geschlossen werden, als sich daraus, daß der gewöhnliche Mensch so manches gar nicht begreifen kann, auf ein Nichtdaseyn des Verstandes in ihm schliessen läßt. Unter uns gesagt, lieben Leser, die meisten haben wohl um deswillen bisher nicht nach einem vollkommen freyen Willen gehandelt, weil es ihnen gar nicht einmal eingefallen ist, daß sie auch so handeln könnten.

Neun und vierzigster Satz.

In der Seele findet kein anderes Wollen, es sey nun ein Bejahen oder Verneinen, statt, als ein solches, das der Begriff, in wiefern er ein solcher ist, involvirt.

Beweis.

In der Seele giebt es (nach dem vorhergehenden Satze) kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen; sondern nur einzelne Aktus des Wollens, nemlich dieses oder jenes bestimmte Bejahen, und dieses oder

jenes

Digitized by Google

jenes bestimmte Verneinen. Wenn wir uns nun die bestimmte Handlung des Wollens, nemlich die Weise zu denken, vorstellen, in welcher die Seele bejahet, daß die drey Winkel eines Dreyecks zwey rechten Winkeln gleich sind; so involvirt diese Bejahung den Begriff oder die Vorstellung des Dreyecks, d. i. sie kann ohne die Vorstellung des Dreyecks nicht gedacht werden. Denn es ist einerley, ob ich sage, daß A den Begriff involviren müsse, oder daß A ohne B nicht gedacht werden könne. Hiernächst kann auch diese Bejahung (nach dem 3ten Grundsatz dieses Th.) ohne den Begriff des Dreyecks nicht statt finden; folglich kann auch diese Bejahung ohne den Begriff des Dreyecks weder seyn noch gedacht werden. Ferner muß dieser Begriff des Dreyecks eben dieselbe Bejahung, daß nemlich seine drey Winkel zwey rechten gleich sind, involviren. Also kann auch umgekehrt dieser Begriff des Dreyecks ohne diese Bejahung weder seyn noch gedacht werden; folglich gehört (vermöge der 2ten Defin. dieses Th.) diese Bejahung zum Wesen des Begriffs des Dreyecks, und ist nichts anders als dieser Begriff selbst. Was ich nun von dieser speciellen Handlung des Wollens gesagt habe, gilt, ob ich sie gleich nur nach Gutdünken wählte, auch von jeder andern bestimmten Handlung des Wollens, daß sie nemlich nichts anders als der Begriff selbst sey.

Corollarium.

Wille und Verstand sind eins und dasselbe.

Digitized by Google

Beweis.

Wille und Verstand sind weiter nichts als einzelne bestimmte Handlungen des Wollens und Begriffe (nach dem 48sten Satze und dessen Schol.) Nun sind aber eine bestimmte Handlung des Wollens und ein Begriff (nach dem vorigen Satze) eins und dasselbe; also sind auch Wille und Verstand eins und dasselbe.

Scholium.

Hiermit wäre denn die Ursach, aus welcher man gemeiniglich den Irrthum entstehen läßt, aus dem Wege geräumt. Ich habe aber oben gezeigt, daß die Falschheit blos in einem Mangel bestehe, welchen verstümmelte und verwirrte Begriffe mit sich führen. Ein falscher Begriff, in wie fern er falsch ist, involvirt also keine Gewißheit. Wenn wir also sagen, der Mensch beruhige sich bey falschen Begriffen, und hege in Absicht derselben keinen Zweifel, so sagen wir deswegen noch nicht, daß er gewiß sey, sondern nur, daß er nicht zweifle, oder daß er sich bey falschen Begriffen beruhige, weil keine Ursachen vorhanden sind, welche seine Einbildungskraft schwankend machen könnten. (M. sehe hierüber das Schol. zum 44sten Satze dieses Theils nach) Wenn man also auch annimmt, daß ein Mensch Irrthümern anhänge; so sagt man damit noch nicht, daß er in Rükſicht ihrer in Gewißheit stehe. Denn unter Gewißheit verstehe ich etwas Positives (m. s. den 43sten Satz nebst dem Schol. desselben in diesem Th.) und keinesweges einen Mangel des Zweifels. Aber unter Mangel

Digitized by Google

gel der Gewißheit verstehe ich Falschheit oder Irrthum. Ich muß aber zuvörderst zu mehrerer Erläuterung des vorhergehenden Satzes noch einiges erinnern; sodann aber auf einige Einwendungen, die dieser meiner Lehre gemacht werden können, antworten; und endlich halte ich es, zur Hinwegräumung aller Bedenklichkeiten, der Mühe werth, einige Vortheile dieser Lehre anzuzeigen. Ich sage nur einige; denn die Hauptvortheile werden sich aus dem, was ich im 5ten Theile abhandeln werde, besser einsehen lassen.

Was also den ersten Punkt betrift, so erinnre ich meine Leser, den Begriff oder Gedanken der Seele von den Bildern der Dinge, die in unserer Einbildungskraft vorhanden sind, genau zu unterscheiden. Hiernächst ist es auch nothwendig, einen Unterschied zwischen Begriffen und Worten, wodurch wir die Dinge andeuten, zu machen. Denn weil diese drey Dinge, nemlich die Bilder, Worte und Begriffe, von vielen entweder ganz vermischt, oder nicht genau, oder endlich nicht vorsichtig genug unterschieden werden, so hat man auch nicht zur Erkenntniß dieser Lehre vom Willen, die doch zur richtigen Leitung des Nachdenkens und zu einem weisen Lebenswandel so nothwendig ist, gelangen können. Denn diejenigen, welche glauben, die Begriffe bestünden in Bildern, die die uns aufstoßenden Körper in uns erzeugten, stehen in der Meinung, daß diejenigen Begriffe von Dingen, von welchen wir uns kein ähnliches Bild machen können, keine Begriffe, sondern nur

Dich-

Digitized by Google

Dichtungen wären, die wir nur nach eigenem Gefallen in uns hervorbrächten. Sie betrachten also die Begriffe nur als stumme Gemälde auf der Leinwand, und von diesem Vorurtheil eingenommen, werden sie nicht gewahr, daß ein Begriff, als ein solcher, eine Affirmation oder Negation involvirt. Diejenigen hiernächst, welche die Worte mit dem Begriffe, oder sogar mit der Bejahung, die in dem Begriffe liegt, vermischen, stehen in dem Wahne, sie könnten etwas, wogegen sich ihre Empfindung sträubt, wollen, indeß sie doch nur blos mit Worten, ihrer Empfindung zuwider, etwas bejahen oder verneinen. Diese Vorurtheile kann aber derjenige leicht ablegen, der auf die Natur des Gedankens Acht hat, die keinesweges den Begriff der Ausdehnung involvirt; und hieraus wird er deutlich erkennen, daß der Begriff (da er eine Weise zu denken ist) weder in dem Bilde eines Dinges, noch in den Worten bestehe. Denn das Wesen der Worte und Bilder besteht blos in körperlichen Bewegungen, die den Begriff im Denken keinesweges involviren.

Soviel mag hinreichend seyn, um auf diesen Punkt aufmerksam zu machen, weshalb ich zu den vorgedachten Einwürfen fortschreite. 1) Glauben viele, es sey ausgemacht, daß sich der Wille weiter erstrecke, als der Verstand, und deswegen von diesem auch verschieden seyn müsse. Als Grund dieser Behauptung führen sie an, weil sie die Erfahrung an sich selbst gemacht hätten, daß man um so unzählig andern Dingen, wovon man

sich

Digitized by Google

sich keine Vorstellung machen könne, Beyfall zu geben, keines größern Vermögens des Beyfallgebens, oder der Bejahung und Verneinung bedürfe, als man würklich schon habe; hingegen hierzu ein größerer Grad von Verstand, als dessen wir fähig wären, nöthig sey. Der Wille, schließen sie also, sey von dem Verstande unterschieden, dieser sey endlich, jener unendlich. 2) Kann man einwenden, daß wir, wie ja die Erfahrung deutlich zu lehren scheine, unser Urtheil aufschieben könnten, um den Dingen, welche wir uns vorstellen, unsern Beyfall nicht zu geben; welches auch dadurch bestätiget werde, weil man doch von niemanden sage, er betrüge sich, in wie fern er sich etwas vorstellt, sondern nur in wie fern ihm solches gefällt oder mißfällt. Wer, zum Beyspiel, sich ein geflügeltes Pferd dichtet, behauptet deswegen noch nicht, daß es ein solches gebe, d. i. er betrügt sich deswegen noch nicht, es wäre denn, daß er zugleich behauptete, es gäbe würklich ein solches Pferd. Die Erfahrung scheine demnach nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille oder das Vermögen der Beystimmung frey und von dem Verstandesvermögen verschieden sey. 3) Kann eingewendet werden, daß eine Affirmation nicht mehr Realität in sich zu enthalten scheine, als die andere, das heißt, wir scheinen keiner größern Kraft zu bedürfen, um zu affirmiren, daß dasjenige wahr sey, was würklich wahr ist, als dazu gehört, zu affirmiren, daß das, was doch falsch ist, wahr sey. Hingegen sey ausgemacht, daß ein Begriff mehr

Digitized by Google

Realität oder Vollkommenheit enthalte, als der andre; denn um wie viel vorzüglicher ein Gegenstand vor dem andern ist, um so vorzüglicher sind auch die Begriffe desselben vor den Begriffen der andern; woraus denn der Unterschied zwischen dem Willen und dem Verstande abermal zu erhellen scheint. 4) Läßt sich der Einwurf machen, wenn der Mensch nicht nach freyem Willen handelte, wenn er, wie Buridans Esel, in einem beständigen Gleichgewicht schwebte, was würde aus ihm werden? Würde er nicht vor Hunger und Durst sterben? Gesetzt man gäbe dieses zu, so würde man sich mehr einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen, als einen würklichen Menschen, vorstellen; läugnete man es aber, so würde man zugeben, daß sich der Mensch selbst bestimme, und das Vermögen habe, zu gehen wohin, und zu thun, was ihm beliebte. Vielleicht lassen sich noch mehrere Einwürfe erdenken; weil ich mich aber nicht für verpflichtet halte, alles das aufzusuchen, was ein jeder träumen kann, so will ich nur auf jene Einwendungen so kurz als möglich antworten. Was die erste betrift, so gebe ich zu, daß sich der Wille weiter erstrekt, als der Verstand, wenn man unter Verstand blos klare und deutliche Begriffe versteht; ich läugne aber, daß sich der Wille weiter erstrecke, als die Vorstellungen, oder das Vorstellungsvermögen; und ich sehe in der That nicht ein, warum das Vermögen zu wollen mehr verdiene unendlich genannt zu werden, als das Vermögen zu empfinden. Denn eben so gut, als wir

Digitized by Google

wir Unendliches (jedoch eins nach dem andern, da wir alles Unendliche zugleich nicht affirmiren können) mit demselben Willensvermögen zu affirmiren im Stande sind, können wir auch unendliche Körper (einen nemlich nach dem andern) mit demselben Empfindungsvermögen empfinden und wahrnehmen. Erwiedert man, daß es doch unendliche Dinge gebe, die wir nicht wahrnehmen können; so antworte ich, daß wir solche mit keinem Gedanken und folglich auch mit keinem Willensvermögen zu erreichen im Stande sind. Aber, könnten sie sagen, wenn nun Gott machen wollte, daß wir dieselben ebenfalls wahrnähmen, so müste er uns zwar ein größeres Wahrnehmungsvermögen, aber kein größeres Willensvermögen, als wir schon haben, geben. Allein dieses ist eben soviel, als ob sie sagten, wenn Gott machen wollte, daß wir unendliche Dinge mehr erkennten, so würde es zwar nöthig seyn, daß er uns einen größern Verstand gäbe, nicht aber einen allgemeinern Begriff von dem Dinge überhaupt, als wir schon haben, um diese unendlichen Dinge zu umfassen. Denn ich habe gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Ding, oder ein Begriff sey, mit welchem man alle einzelnen Handlungen des Wollens, d. i. das, was ihnen allen gemein ist, ausdrükt. Da nun unsere Gegner diesen, allen Handlungen des Willens gemeinschaftlichen oder universellen Begriff für das Vermögen selbst halten, so ist es kein Wunder, wenn sie sagen, daß dieses Vermögen sich über die Grenzen des Verstandes ins Unendliche hin-

Digitized by Google

aus erstrecke. Denn das Universelle läßt sich so gut von einem einzigen, als von mehrern und von unendlichen Individuen sagen.

Auf den zweyten Einwurf antworte ich: Ich leugne, daß wir freye Macht haben, unser Urtheil aufzuschieben. Denn wenn wir von jemanden sagen, er suspendire sein Urtheil, so heißt das weiter nichts, als, er sieht ein, daß er von der Sache noch keine vollständige Vorstellung habe. Die Aufschiebung des Urtheils ist also in der That eine Vorstellung und keinesweges ein freyer Wille. Um dieses deutlicher einzusehen, denke man sich einen Knaben, welcher sich in seiner Einbildungskraft ein Pferd vorstellt, ausser diesem aber sonst gar keine Vorstellung von etwas hat. Da diese Einbildung des Pferdes die Existenz desselben involvirt, (nach dem Corol. des 17ten Satzes) der Knabe auch weiter keine Vorstellung hat, die die Existenz des Pferdes aufheben könnte; so muß er nothwendig das Pferd als gegenwärtig anschauen; er wird auch an der Existenz desselben nicht zweifeln können, ob er gleich derselben nicht gewiß ist. Dieses erfahren wir auch täglich im Traume; und ich glaube nicht, daß jemand in dem Wahne stehe, er habe, indem er träume, freye Macht, über das, was ihm im Traume vorkömmt, sein Urtheil zu suspendiren und zu machen, daß er von dem, was ihm im Traume erscheint, nicht träume. Und gleichwohl geschieht es, daß wir auch im Traume unser Urtheil suspendiren, wenn uns nemlich träumt, daß wir träumen. Ferner gebe ich zu, daß niemand sich betrügt, in wie fern er sich etwas vorstellet, d. i. ich gebe zu, daß die Einbildungen der Seele, an sich betrachtet, keinen Irrthum involviren; (m. s. das Schol. zum 17ten Satze) aber ich leugne, daß der Mensch nichts affirmire, in wie fern er sich etwas vorstellt. Denn was heißt, sich ein ge-

Digitized by Google

geflügeltes Pferd vorstellen, anders, als affirmiren, daß ein Pferd Flügel habe? Denn wenn die Seele, ausser dem geflügelten Pferde, weiter keine Vorstellung hätte, so würde sie dasselbe als gegenwärtig betrachten, und weder die geringste Ursach, an der Existenz desselben zu zweifeln, noch das geringste Vermögen haben, anderer Meinung zu seyn, es sey denn, daß die Einbildung von dem geflügelten Pferde mit einem Begriff verbunden wäre, der die Existenz dieses Pferds aufhöbe, oder daß die Seele sich vorstellte, daß der Begriff, den sie sich von dem geflügelten Pferde macht, inadäquat sey, und in diesem Falle wird sie entweder die Existenz dieses Pferdes nothwendig leugnen, oder an derselben nothwendig zweifeln. Und hiermit glaube ich auch auf die dritte Einwendung geantwortet zu haben; der Wille ist nemlich etwas Universelles, das von allen Begriffen prädiciret wird, und bedeutet nur dasjenige, was allen Begriffen gemeinschaftlich zukömmt, nemlich eine Affirmation; das vollständige Wesen desselben, in so fern er so abstrakt gedacht wird, muß also in einem jeden Begriffe vorhanden, und nur auf diese Weise in allen dasselbe seyn, keinesweges aber, in wie fern er als etwas, das das Wesen des Begriffs ausmacht, betrachtet wird; denn in so fern sind die einzelnen Bejahungen untereinander eben so verschieden, als die Begriffe selbst. So ist z. B. die Bejahung, welche der Begriff des Zirkels involvirt, von der Bajahung, die der Begriff des Dreyeks enthält, eben so verschieden, als der Begriff des Zirkels von dem Begriffe des Dreyeks. Hiernächst leugne ich gerade zu, daß zu der Bejahung, daß dasjenige wahr sey, was würklich wahr ist, eben soviel, nicht mehr und nicht weniger, Denkkraft erfodert werde, als zu der Bejahung nöthig ist, daß dasjenige wahr sey, was falsch ist. Denn diese zwey Bejahungen verhalten

Digitized by Google

sich, in Rücksicht auf ihren Sinn, wie das Ding zum Undinge; denn die Begriffe enthalten nichts Positives, das die Form der Falschheit ausmachte. (m. s. den 35sten Satz mit dem Schol. und das Schol. des 47sten Satz.) Man hat hier also hauptsächlich zu merken, wie leicht man sich täuschen kann, wenn man das Allgemeine mit dem Einzelnen und die Verstandeswesen und Abstrakta mit dem Würklichen vermischt. Was endlich den vierten Einwurf betrift, so gebe ich allerdings zu, daß der Mensch, wenn er sich in einem solchen Zustande des Gleichgewichts befände, (daß er nemlich weiter nichts, als Durst und Hunger, empfände und immer dieselbe Speise und denselben Trank in gleicher Entfernung vor sich sähe) vor Hunger und Durst sterben würde. Fragen sie mich, ob ein solcher Mensch nicht mehr für einen Esel, als für einen Menschen, zu halten sey? So antworte ich, daß ich solches so wenig wisse, als ich weiß, wie hoch ein Mensch zu achten sey, der sich selbst erhenkt, oder welchen Werth Kinder, Narren, Wahnsinnige und dergl. haben.

Endlich habe ich noch anzuzeigen, wie viel die Kenntniß dieser Lehre zu einem guten Lebenswandel beyträgt, welches sich aus folgenden Stücken leicht ergeben wird.

1) Lehret sie, daß wir blos nach dem Willen und Befehl Gottes handeln und daß wir an der Natur Gottes Theil nehmen, und zwar um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind, und je größer unsere Erkenntniß von Gott ist. Diese Lehre hat also, noch außer dem, daß sie das Gemüth völlig beruhiget, auch das Eigene, daß sie uns von dem unterrichtet, worin unsere höchste Glükseeligkeit oder Seeligkeit besteht, nemlich in der Erkenntniß von Gott, die uns antreibt, auch das zu thun, was Liebe und Frömmigkeit von uns fodern.

Hieraus

Digitized by Google

Hieraus ersehen wir deutlich, wie sehr diejenigen die wahre Schätzung der Tugend verfehlen, die für ausgeübte Tugenden und gute Handlungen, als für den grösten Dienst, den sie Gott dadurch leisten, von demselben die höchsten Belohnungen erwarten; als ob die Tugend und der Dienst Gottes nicht selbst Glükseeligkeit und höchste Freyheit gewähre.

2) Lehret sie, wie wir uns in Umständen und Begebenheiten, die von dem Zufalle abhängen und die nicht in unsrer Macht stehen, d. i. die nicht aus unserer Natur folgen, betragen sollen; nemlich Glük und Unglük mit Gleichmuth erwarten und ertragen, weil nemlich alles aus dem ewigen Rathschlusse Gottes eben so nothwendig erfolgt, als aus dem Wesen des Dreyeks folgt, daß die drey Winkel desselben zwey rechten Winkeln gleich sind.

3) Befördert diese Lehre das gesellschaftliche Leben, dadurch, daß sie die Menschen anweiset, niemanden zu hassen, zu verachten, zu verspotten, zu erzürnen zu beneiden, mit seinem Zustande zufrieden zu seyn und seinem Nächsten zu helfen, nicht aus weibischen Mitleiden, Partheylichkeit und Aberglauben, sondern durch bloße Leitung der Vernunft, und wie es Zeit und Umstände erfodern, wie ich im dritten Theile zeigen werde.

4) Endlich trägt auch diese Lehre zur Glükseeligkeit des gemeinen Wesens bey, indem sie lehret, wie man die Bürger regieren und leiten müsse; nemlich nicht wie Sklaven, sondern so, daß sie das Gute freywillig thun.

Und so wäre denn das, was ich in diesem Scholium abhandeln wollte, beschlossen und dieser zweyte Theil hiermit geendiget, in welchem ich die Natur der menschlichen Seele und ihre Eigenschaften umständlich genug und, so viel es die Schwierigkeit des Gegenstandes

Digitized by Google

verſtattete, deutlich auseinander geſetzt und ſolche Wahrheiten vorgetragen habe, aus welchen viele vortrefliche, höchſt nützliche und zu wiſſen nöthige Folgerungen hergeleitet werden können, welches auch zum Theil aus dem Folgenden erhellen wird.

Daß es nicht blos einzelne Aktus des Wollens, nicht blos ein beſtimmtes Bejahen oder Verneinen, ſondern ein a priori in unſerer Vernunft enthaltenes Vermögen, ſich ſelbſt zu Handlungen zu beſtimmen, gebe, habe ich in der vorigen Anmerkung gezeigt; hier füge ich nur noch Einiges über die Meinung des Verfaſſers bey, daß es kein anderes Wollen, als ein ſolches, welches der Begriff als ſolcher involvire, gebe. Wir wiſſen nemlich, daß ein jedes Vermögen des Gemüths ſein eigenes beſtimmtes Geſchäft in Abſicht auf die Erzeugung der mancherley Arten der Vorſtellungen und Erkenntniſſe habe; daß die Sinnlichkeit Anſchauungen, der Verſtand Begriffe, die Vernunft Ideen liefere, und daß nur leztere einen doppelten Gebrauch zulaſſe, nemlich einen theoretiſchen oder ſpekulativen und einen praktiſchen, und daß nur in lezterer Hinſicht die Ideen der Vernunft als Principien oder Geſetze conſtitutiv ſind. Der Gebrauch der Vernunft iſt theoretiſch und regulativ, wenn ſie ſich auf Gegenſtände unſerer, durch den Verſtand in Verbindung mit der Sinnlichkeit erzeugten Erkenntniſſe beziehet, Schlüſſe aus dieſen Erkenntniſſen ziehet und ſo die Erkenntniſſe des Verſtandes ordnet, und ihnen ſyſtematiſche Einheit gibt; praktiſch und conſtitutiv hingegen, wenn ſie ſich durch die Vorſtellung von Regeln, Geſetzen, Zweken, ſelbſt zum Handeln beſtimmt. Es iſt alſo die Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauche, welche die Principien der Beſtimmungen des Willens im eigentlichen Sinne enthält, und daß die Vernunft nebſt ihrem theoretiſchen auch zu einem praktiſchen Gebrauch diene, davon überzeugt uns unſer Bewußtſeyn

Digitized by Google

seyn unmittelbar. Es gibt mithin ein Wollen, welches weder von den Begriffen unseres Verstandes, die blos Erkenntnisse von dem, was ist, zum Zwek haben, noch von dem Verstand selbst, dessen Geschäft blos darin besteht, angeschaute Objekte zu denken und Begriffe und Urtheile von Gegenständen zu bilden, involvirt wird, sondern dessen Grund lediglich und allein in der Natur unserer Vernunft so fern sie praktisch, d. i. sich selbst zum Handeln zu bestimmen vermögend ist, gefunden werden kann.

Uebrigens kann man auch nicht sagen, daß ein Begriff, als ein solcher, ein Bejahen oder Verneinen involvire. Denn ein Begriff, als solcher, ist blos eine Vorstellung, in welcher das Mannichfaltige einer Anschauung in eine objektive Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt ist; eine Vorstellung, die sich mittelst der Anschauung auf einen Gegenstand bezieht, folglich ein simples Etwas, dem noch das als Subjekt gedachte Objekt fehlt, von dem also eben wegen dieses Mangels weder etwas bejahet noch verneinet wird. Ein solcher Begriff ist z. B. der von einer Rose; mit dieser Rose, als Begriff, weiß ich nun nicht was ich anfangen, was ich von ihr bejahen oder verneinen soll. Du mußt mir erst ein bestimmtes Individuum vorlegen, um es mit dem Begriffe einer Rose zu vergleichen und dann urtheilen zu können, ob es eine Rose sey, oder nicht. Denn ich weiß nicht, was du mit deiner Rose als Begriff meinst und sagen willst, wenn du mir das Mannichfaltige, was in diesen Begriff zusammengefaßt werden soll, nicht zuvor auf irgend eine Art, durch Vorhaltung eines würklichen Originals oder einer Zeichnung, anschaulich gemacht hast. Nun erst wird dieses Individuum, dieser unmittelbare Gegenstand meiner Anschauung das vorgestellte Subjekt, von welchem ich prädicire oder bejahe, daß es eine Rose sey. Hieraus folgt, daß es nicht sowohl

Digitized by Google

bloße Begriffe sind, die ein Bejahen oder Verneinen involviren, sondern daß es vielmehr Sätze oder Urtheile, d. i. mit Prädikaten verbundene, als Subjekte gedachte Objekte seyn müssen, wenn ein Bejahen oder Verneinen statt finden soll. Daß aber dieses Bejahen oder Verneinen lediglich dem blos theoretischen urtheilenden Verstande angehöre, und kein eigentliches Wollen oder Nichtwollen der praktischen Vernunft sey, habe ich schon in der Anmerkung zum vorhergehenden Satze dargethan, wie denn die Sache auch schon von selbst einem jeden, nur im geringsten Nachdenkenden in die Augen fällt; weshalb ich denn auch das Corollarium zu dem gegenwärtigen Satze, daß nemlich Wille und Verstand eins und dasselbe sey, als bereits zur Gnüge beantwortet, übergehen kann.

Was das im Scholium geäußerte Urtheil des Verfassers von der angeblich von ihm bewürkten Wegräumung der Ursache, aus welcher man gewöhnlich den Irrthum herleite, betrift; so glaube ich, in der Anmerkung zum 44sten Satze die Gründe zur Prüfung desselben hinlänglich dargelegt zu haben. Hier erinnere ich nur noch, daß sich Spinoza selbst irre, wenn er die Natur des Irrthums oder der Falschheit in den Mangel der Gewißheit setzt. Dieser Mangel kann in unserer Erkenntniß vorhanden seyn, ohne daß von uns gesagt werden kann, wir irrten, oder urtheilten falsch. Wenn wir irren oder falsch urtheilen sollen, müssen wir nicht blos in Ansehung unserer Erkenntniß in Ungewißheit stehen, sondern in unserer Erkenntniß von einem Gegenstande müssen Merkmale und Prädikate vorkommen, die nicht in dem Objekte selbst enthalten sind, oder demselben gar widersprechen; wir können wegen eines Gegenstandes und des Begriffs, den wir uns von ihm machen wollen, in Ungewißheit seyn, und gleichwohl unser Urtheil verschieben, eben darum, weil wir ungewiß sind; und so lange wir das thun, nicht über ihn positiv urtheilen,

Digitized by Google

len, legen wir dem Gegenstand auch nichts bey, das ihm nicht angehört; wir irren also nicht, wir urtheilen nicht falsch, denn wir urtheilen gar nicht; wir befinden uns blos in einem Mangel zureichender Erkenntniß.

In diesem Scholium will endlich der Verfasser zeigen: 1) daß die Natur der Begriffe weder in Bildern von den Dingen, noch in den Worten bestehe, welches denn auch ganz richtig ist, ob er gleich den eigentlichen Unterschied zwischen Begriffen, Bildern und Worten oder Zeichen nicht angegeben hat, und wegen der zu seiner Zeit und auch von ihm selbst nicht erforschten Natur des Erkenntnißvermögens auch nicht angeben konnte. Wie Begriffe von Bildern verschieden sind, habe ich bereits oben in der Anmerkung zum 17ten Satze gezeigt, und daß die Worte, sie mögen nun entweder für das Auge oder für das Ohr gegeben seyn, als Zeichen von dem was bezeichnet werden soll, verschieden sind, beyde aber, als solche, Gegenstände ganz verschiedener Vorstellungen ausmachen, davon wird einen jeden sein eigenes Bewußtseyn überzeugen.

2) Sucht Spinoza hier einige Einwendungen gegen seine Behauptung, daß der Wille und der Verstand eines und daffelbe sey, zu widerlegen. Ich brauche mich aber auf eine Widerlegung dieser Widerlegung um so weniger einzulassen, als ich den Grund des Unterschieds zwischen dem Willen und dem Verstande aus der Natur der verschiedenen Vermögen des menschlichen Gemüths angezeigt habe, und der unerschütterlich fest steht, der Verfasser mag nun auf unzulängliche Einwendungen gegen seine behauptete Identität des Willens und Verstandes gut, oder auf zulängliche schlecht antworten. Er kann in manchem Punkte gegen seine Gegner recht haben, ohne daß deswegen seine Behauptung wahr würde. Endlich

3) Sucht Spinoza noch den Nutzen seines Lehrgebäudes ins Licht zu stellen.

Ein-

Digitized by Google

Einmal, sagt er, stelle sie die Lehre auf, daß wir blos nach dem Willen und Befehl Gottes handeln, und daß wir an der Natur Gottes um so mehr Theil nähmen, je vollkommener unsere Handlungen und je größer unsere Erkenntniß von Gott wäre. Ausserdem also, daß diese Lehre das Gemüth völlig beruhige, unterrichte sie uns auch worin unsere höchste Glükseligkeit bestehe, nemlich in der Erkenntniß Gottes.

Ich sage dagegen, daß eben dieses in einem jeden andern dogmatisch-theistischen und supernaturalistischen Lehrgebäude gelehret werde, und diese Lehre kein ausschließliches Eigenthum des Systems des Verfassers sey. Auch die kritische Philosophie macht es uns zur Pflicht, uns nach dem Ideale der höchsten Vollkommenheit zu bilden, und uns demselben, so viel nur möglich ist, wenigstens zu nähern, wenn es auch ausser unserer Macht steht, der göttlichen Heiligkeit gleich zu werden.

Hiernächst kann aber der Grund zu unserm Rechtverhalten nicht unmittelbar in dem Befehle und Willen Gottes liegen, als welche uns nicht unmittelbar gegeben sind, sondern in den Gesetzen unserer praktischen Vernunft, ohne welche schlechterdings nicht eingesehen und erkannt werden kann, was gut oder bös, Recht oder Unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig ist; nur sie kann der Maasstab seyn, nach welchem sich beurtheilen läßt, in wiefern etwas Gottes Wille und Befehl seyn könne.

Endlich übersteigt es auch gänzlich den Horizont unseres Verstandes und unserer Vernunft, wenn wir uns anmaßen wollen, irgend eine Erkenntniß von Gott erlangen zu können. Diese Behauptung und jeder Versuch, etwas Gewisses als Erkenntniß von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften festsetzen zu wollen, öfne vielmehr jeder Art von Schwärmerey Thür und Thor, und veranlaßt

Uns

Digitized by Google

Unruhe des Gemüths durch Gewissens- und Erkenntnißscrupel, die schlechterdings unauflöslich sind; anstatt, daß ein vernünftiger Glaube an Gott und seine Fürsehung, der sich bescheiden von aller anmaßlichen dogmatischen Behauptung und Bestimmung auf der einen, und von allem ungegründeten Zweifel an seinem Daseyn und seiner Fürsorge auf der andern Seite, gleich weit entfernt, die Ruhe des Gemüths und den Fortgang in der Tugend mit Zuverlässigkeit befördert.

Zweitens, meint Spinoza, schaffe nur diese seine Lehre den Vortheil, Glük und Unglük mit Gleichmuth zu erwarten und zu ertragen, da wir wüsten, daß alles aus dem ewigen Rathschlusse Gottes eben so nothwendig folge, als aus dem Wesen des Dreyeks folge, daß seine drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich wären.

Allein diese Lehre kann auch zu manchem Misbrauche Anlaß geben. Denn da, nach unserm Verfasser, alles, was sich zuträgt, absolut nothwendig erfolgt, und keine Handlung von der menschlichen Vernunft selbst abhängt, sondern der Mensch dazu durch Antriebe von aussen, über die er nie Herr werden kann, genöthiget wird, so würde er, wenn er nach dieser Lehre handeln wollte, eher seinen Müth sinken laßen, alle Arbeit, alles Bestreben, sich äußerlich und innerlich glüklicher und vollkommner zu machen, aufgeben, und alles, sein Glük und sein Unglük, dem angeblichen ewigen Rathschlusse und Willen Gottes überlassen müssen, und nirgend fände der Tugendhafte eine Aussicht, die ihm einen Ersatz für seine Trübsale und Leiden auf der Erde, nirgend der Lasterhafte eine Aussicht, die ihm eine Vergeltung für seine Unthaten nach Verdienst darböte. Beyde, Tugendhafte und Lasterhafte, handeln nach der Nothwendigkeit der Natur, und nicht nach eigenem freyen Willen; Belohnung und Bestrafung, man mag sie sich vorstellen, wie man will, wären also gleich unbillig.

Ende

Endlich soll diese Lehre auch das Wohl des gesellschaftlichen Lebens und die Glükseeligkeit des gemeinen Wesens in der im 3ten und 4ten Punkte zu Ende des Schol. angezeigten Maaße befördern. Allein es hat dem Verfasser nicht gefallen, bestimmt anuzgeben, wie es aus seiner Lehre folge, daß sich die Menschen nicht hassen und verachten, nicht verspotten, erzürnen und beneiden, daß sie mit ihrem Zustande zufrieden sind und ihrem Nächsten helfen, und daß und wie man die Bürger so regieren und leiten müsse, daß sie nicht wie Sclaven, sondern aus freyem Willen das Gute thun.

Das nemliche lehrt und verlangt ein jedes System, selbst das dogmatisch-skeptische und atheistische, und die Gründe, warum die Menschen so handeln, warum die Fürsten und Regenten die Unterthanen so regieren sollen, liegen in dem Buche Spinozas nicht so unmittelbar und so deutlich vor unsern Augen, als er vorgeben zu wollen scheint. Ja, wenn man der von ihm gelehrten Nothwendigkeit Raum geben und sagen wollte, daß die Menschen den sinnlichen Eindrücken eben so nothwendig folgen müsten, als solche nothwendig als modi aus den göttlichen Eigenschaften folgten, so dürfte keiner der Stimme dieser Eindrücke sein Gehör versagen; er müste den Gefühlen der Feindschaft, der Rachsucht, des Neides u. s. w. nicht weniger, als den ihnen entgegen stehenden Gefühlen der Freundschaft, der Versöhnlichkeit, der Theilnahme an dem Glük seines Nebenmenschen u. s. w. ohne Entgegenstrebung nachgehen; und der Regent, der der ewigen Substanz, aus welcher alles, was ist und handelt, nothwendig ist und handelt, dessen Wille und Macht so nothwendig als sein Wesen selbst ist, nachahmen wollte, würde sicher ein eisernes Zepter führen, alles würde unter der Centnerschweren Nothwendigkeit seines Willens, der oft genug nicht so weise und

gut

Digitized by Google

gut, als der Wille Gottes, wäre, erliegen und die Völker und Unterthanen könnten so gut willenlose Sclaven, als freye Bürger, seyn.

Alle diese Vorschriften fließen aber unmittelbar aus der Vernunft und ihren ewigen unwandelbaren Gesetzen selbst und ohne Umschweif. Nur sie enthalten den Grund, warum der Mensch ein Freund und Tröster und Vertheidiger und Helfer des andern seyn soll, und nur aus ihr ist der Maasstab herzunehmen, nach welchem man die Pflichten der Fürsten und Unterthanen messen und beurtheilen kann, ob ein Fürst vernünftig regiere und ein Unterthan vernünftig gehorche.

Digitized by Google

Digitized by Google

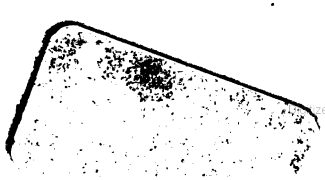
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

JUL 1 0



Digitized by Google

Digitized by Google